

نصر حامد أبو زيد

هكذا تكلم ابن عربي

«محمد حسين»





Table of Contents

هكذا تكلم ابن عربي

د. نصر حامد أبوزيد

الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٢

تحويل وإهداء

تحويل من كتاب مصوَّر والمراجعة الكاملة: «**محمد حسين**»، أسأل الله أن يتقبَّل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينتفع به العالمين من كل كفيفٍ وذوي الأبصار.

إهداء

أن يصدر لي كتاب في سلسلة «مكتبة الأسرة» لهو أمر يفرض علي واجب أن أهديه لكل أم أولا- ولكل أب -ثانيا-، ولكل قارئة أو قارئ ثالثا. ولكم أود لو ذكرتكم بالأسماء فردا فردا؛ لأن وجوهكم أعرفها، وملامحكم أحفظها في ذاكرتي. يا أهلي في القري والنجوع، في الحقول والمصانع، في المدارس والجامعات كتابي هذا هو أغنيتي من أغنياتي التي أود لو أسمعها لكم بصوتي في آذانكم، فمن أغانيكم تعلمت الغناء. كان «عم حسن سمك»، رحمه الله، أول من علمني الشعر في قريتي، وكان هو أول من علمني «التصوف»، فإليه وإليكم أهدي هذا الكتاب «هكذا تكلم ابن عربي».

نصر أبو زيد

ليدن (هولندا)

١٤ يوليو ٢٠٠٢

مقدمة

من الصعب على المسلم أن يفصل في خبرته الدينية بين التجربة الروحية. وبين الأسس العقلانية. التي تتبلور في وعيه تدريجيا عن عقيدته. ودينه. وفي نسيج الحياة. الدينية. اليومية في القرية المصرية، حيث كانت نشأتي في أسرة ريفية. متواضعة، يُعَدُّ التصوف العملي أبرز السمات. التي يمكن ملاحظتها في هذا النسيج. فقصص الأنبياء وكرامات الأولياء وأحاديث الصالحين من أسلاف القرية والقرى المجاورة تعد من أهم المعارف التي ترتبط بالطفولة وذكرياتها. وبمجرد تعلم الكلام يبدأ التعليم بحفظ القرآن والتردد على المسجد لإقامة الصلاة. وفي المسجد تُعْقَد حلقات الذكر بعد صلا العشاء، آخر الصلوات الخمس. المفروضة، كل يوم «خميس» -ليلة الجمعة- وهي التي يطلق عليها اسم «الحضرات»، حيث ينتظم «الكبار» في شكل «دائرة» ويتحركون حركات موقَّعة ذات اليمين وذات الشمال، مع ترديد بعض الأناشيد بقيادة شيخ «الحضرة».. وتدريجيا يتسارع إيقاع. الحركة حتى يصح اهتزازا. عنيفا أقرب للرقص، ويتسارع إيقاع الإنشاد بنفس الدرجة، حتى يصبح التمييز بين الكلمات مستحيلا.. ثم يتركز الإنشاد في ترديد الاسم «الله»، ومع ازدياد حدة السرعة في الرقص والإنشاد يتم اختصار الاسم في الحرفين الأول والأخير -«أه»- فقط من كلمة «الله». ويبدأ بعض المشاركين في الصياح والخروج عن نسق الإيقاع، فيصرخون وبعضهم يسقط على الأرض في شبه إغماء، وهي حالة. «الجذب» و«الفناء».. كنا نحن الأطفال يسمح لنا أحيانا بالمشاركة. ولكن خارج «الحلقة»، وكان بعضنا يريد أن يثبت وصوله إلى حالة «الجذب» كالكبار.

نكبر ونقرأ ونتزود بالمعرفة، لكن تظل جذور تجربة الطفولة كامنة في أعماق كل منا في حالتي أخذتني الحياة مآخذ شتي وسلكت بي طرقا عديدة، حتى قررت أن أتخصص في دراستي العليا في مجال «الدراسات الإسلامية» كانت تجربتي في الحياة والتعليم قد أخذتني بعيدا عن «التصوف» إلا من خلال علاقة خاصة بأحد أصدقاء والدي المقربين. مات والدي لكن علاقتي بعم حسن -اسم هذا الصديق- اتخذت مسار علاقة صداقة وثيقة. كان هذا الصديق فلاحا بسيطا، لكنه كان شاعرا وقارئا لشعر التصوف بصفة خاصة. كان كثير الترحال. لزيارة الأضرحة. والتبرك بمجاورة «أهل البيت» بالقاهرة لفترات تطول أو تقصر. كان يعتبرني محلا لثقته، فيكاشفني بأسرار لا يكاشف بها أحدا. من أولاده وخاصة أسرته. كنت أحترم كثيرا شاعريته وأقدرها، وكنت حريصا على التعبير عن هذا التقدير وذلك الإعجاب.

زارني عم حسن ذات يوم بدا فيه مضطربا أشد الاضطراب، كأنه كان يحمل فوق كاهله همًا تنوء بحمله الجبال. ظللت أسأله: ما الخبر؟ ماذا حدث حتى يبدو الاضطراب باديا على وجهك، والإعياء يكاد ينبئ بأنك مريض؟ لكنه ظل صامتا ذلك الصمت المعذَّب وأخيرا قرر الإفصاح. قال: إنه سرٌّ لا أستطيع احتماله أكثر من ذلك. أعلم أنني سأُعاقب لإفشاء السر، لكنني لا أحتمل الكتمان. تزايد قلقي وخمَّنت أن الرجل يعاني من كارثة. قلت له يا عم «حسن» فرِّج عن نفسك وأخبرني، ألستُ محلا لثقتك، وفي مقام «الابن» منك؟ قال: والله يا نصر أنت أكثر من ابن وأعز من أولادي جميعا، أنت الحبيب ابن الحبيب رحمه الله - يقصد والدي- لذلك سأفضي لك بالسر الذي يعذبني كتمانه. كانت دموعٌ صامتةٌ قد بدأت تسيل من عينيه، يحاول منعها فلا يستطيع. ثم استجمع قوته وانفجر قائلا: يا نصر يا ولدي لقد رأيت رسول الله صلي الله عليه وسلم في المنام. وأجهش في بكاء سمعته أختي رحمها الله؛ فجاءت تسأل ما الخبر؟ لكني صرفتها واقتربت من عم حسن، لكنه لم يتوقف عن الحكي، ونشيجه يتصاعد: رأيته والله العظيم، فقلت له: أحبك يا رسول الله، فرد عليَّ: وأنا أحبك يا حسن.

لم أدر ماذا أقول سوي أن أتمتم ببعض عبارات لا معني لها. كان الأمر بالنسبة لي غير مفهوم آنذاك، رغم تعاطفي قلبا وقالبا مع عم «حسن». بدأ يهدأ تدريجيا بعد أن أزاح السر الضاغط، السر الذي يمثل إفشاؤه خطرا يترتب عليه العقاب سألت عم حسن: أي نوع من العقاب يترتب على إفشائك أمر هذه الرؤيا لي؟ قال: يا ولدي أخشى أن يهجرني الرسول عليه السلام فلا يظهر لي مرة أخري، وهل هناك عقاب أشد من هجر الحبيب؟ حاولت بقدر استيعابي لموقف جديد على تماما أن أطمئن عم حسن أن رسول الله لن يهجره في نفس العام تقريبا قرر عم حسن الحج، ولكي يدبر نفقة السفر إلى الديار المقدسة باع قطعة الأرض التي كان يزرعها رغم معارضة أبنائه ومحاولتهم منعه بالقوة.

لم أفهم كثيرا من الجوانب العاطفية والروحية لرؤيا عم حسن إلا بعد أن بدأت في دراسة «فلسفة التأويل» عند ابن عربي بعد ذلك بأعوام، فهمت معني «السر» ودلالة «الكتمان» وأهميته في التجربة الروحية، وكيف يكون «البوح» ومتي ولمن فهمت أكثر المعني الروحي العميق للحج، وأهميته للتجربة الروحية، هذا بالإضافة بالطبع إلى أهميته الشعائرية الرمزية بالنسبة لكل مسلم. وبدراستي للتصوف أدركت معني «الذكر» وأهميته، وفهمت لماذا يكون الذكر في شكل «دائرة»، وما معني تكرار الاسم «الله»، ولماذا يتم اختصار الاسم في دلالة حرفيه الأول والأخير. أهم من ذلك صرت قادرا على شرح معني «الجذب» و«الفناء» و«الشطح»... الخ.

لم يكن الحافز على دراستي للتصوف ولفكر ابن عربي بصفة خاصة هو فقط ذلك الشوق النابع من تجارب الطفولة الدينية في قريتي، تلك التجارب التي ساهمت تجربة عم حسن في

تعميقها، بل كان الحافز بالإضافة إلى ذلك هو رغبتي في استكمال معرفتي بقطبي التراث الإسلامي الأساسيين: العقلانية والروحانية. كنت قد انتهيت من دراستي للماجستير عن «قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة» - نشرت فيما بعد بعنوان «الاتجاه العقلي في التفسير». وهم اللاهوتيون المسلمون الذين حاولوا تقديم تأويل عقلاني للعقيدة الإسلامية، كان من نتيجته أن طوروا مفهوما لغويا بلاغيا هو مفهوم «المجاز». كأداة لإزالة أي تعارض محتمل بين «الوحي» و«العقل». وقد أثارت النتائج التي توصلت إليها في تلك الدراسة الكثير من الأسئلة، وتلك الأسئلة كانت إلى جانب الحافز الديني الشخصي الذي عمقته علاقتي بعم حسن- هي التي حفزتني على محاولة اكتشاف مجال «التجربة الروحية». كما تمثلها التجربة الصوفية عند ممثلها الأكبر «محيي الدين ابن عربي». وأثرها في بلورة إطار تأويلي للوحي.

وحين انتهيت من الدراسة، وقبل طبعها وتوزيعها على أعضاء اللجنة العلمية للحصول على درجة «الدكتوراه»، أدركت أنني يمكن أن أعيد كتابتها وفق مخطط مغاير، تتبادل فيه المتون والهوامش مكانها. فقد اعتمدت في ترتيبي لأبواب الرسالة وفصولها على التقسيم الفكري الفلسفي فخصصت الباب الأول لقضية «التأويل والوجود» والثاني لقضية «التأويل والإنسان» بينما تركزت قضية «القرآن والتأويل» في الباب الثالث. أدركت بعد أن انتهيت من كتابة الرسالة وفق الترتيب والتنظيم المذكورين أني يجب أن أعيد كتابتها بطريقة أخري تبرز قضايا التأويل لتحتل «متن» الرسالة، في حين يكفي «الهامش» للتعامل مع القضايا ذات الطابع الفلسفي البحت.

حين أخبرت أستاذي المشرف بنيتي تلك واعتزامي تغيير مخطط الرسالة، وإعادة كتابتها بالتالي من جديد، رفض الفكرة رفضا قاطعا حاولت أن أشرح له مبرراتي، لكنه رفض مجرد الاستماع إلي. كان منطقه أن فكر ابن عربي ومؤلفاته مثل محيط بلا سواحل ولا شطآن، وأنه لن يسمح لي بالعودة للسباحة في هذا المحيط بعد أن تمكنت أخيرا من «الخروج» منه، ولو إلى «حين» كانت عبارة أستاذي دالة أكثر مما أدركت آنذاك رغم أنني كنت في عامي الثامن والثلاثين.

منذ ذلك الحين وأنا أتوق للعودة للسباحة في محيط فكر ابن عربي مجددا، ولكن يبدو أن خوف «الغرق» ظل ماثلا في وعيي؛ فكنت أعود أحيانا لقراءة بعض أشعاره، أو لمراجعة فكرة ما، أو للتأكد من صدقِ استنتاجٍ ما سبق أن وصلت إليه، لكن العودة للسباحة في المحيط الهادر لابن عربي ظل حلما يراودني دون أن أخاطر بالمغامرة مرة أخري. ومع ذلك فإن علاقتي بالشيخ الأكبر لم تنقطع أبدا، فجزء لا يستهان به أبدا من تكويني الأكاديمي، ومن تجربتي الدينية الروحية في الحياة، أدين به للخبرات التي اكتسبتها من خلال اللقاء الأول بالشيخ الكبر، والذي دام خمس سنوات هي الفترة التي أنجزت فيه أطروحتي.

أذكر هنا أنه لولا الفرصة التي أتاحت لي السفر الأول مرة- إلى بلاد الغرب، حيث قضيت عـامين دراسـيين في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة (١٩٧٨ – ١٩٨٠)، لمـا تمكنت من إنجـاز أطروحتي عن «فلسفة التأويل» عند الشيخ. أذكر هذا الآن لأؤكد حقيقتين: الحقيقة الأولي أن قـراءة الشـيخ تتطلب تفرغـا. كاملا، وهـذا لم يكن متاحـا لي في مصر، حيث قضـيت عامـا كاملا لا أكاد أتجاوز قراءة. «خطبة كتاب الفتوحات المكية» كان من المستحيل الاندماج في عالم الشيخ من خلال تخصيص ساعتين فقط من ساعات اليوم الأربع. والعشرين للجلوس إلي الشيخ ومسامرته. ليس أقل من أن تكون مع الشيخ يومك وليلك، صباحك ومساءك، يقظتك ونومك، أن تكون باختصار واحدا من «المريـدين»، لا مجـرد «زائـر» عـابر لبعض الـوقت لم تكن حيـاتي في مصر عمومـا، وفي مدينـة «القـاهرة». على وجـه الخصـوص، قـادرة على منحي نعمـة. الجلـوس إلي الشـيخ والإنصـات لفكـره. مـا لم تتحـه لي القـاهرة. أتاحتـه لي مدينـة «فيلادلفيا» ومكتبة جامعـة «بنسـلفانيا» في سـنتين أنجـزت قـراءة «الفتوحـات» وفي عند فلاسـفة الغـرب بـدءا من hermeneutics «نفس الـوقت قـرأت عن «فلسـفة التأويل «أوريجن» حتي «جادامر»، وكان ذلك مثمرا في تعميق وعيي بالقضايا التي يمكن أن تفصح عنها كتابات. الشيخ من منظور معاصر.

وكما قلت لم يتوقف اهتمامي بابن عـربي منذ أنجـزت رسـالتي لدرجـة الـدكتوراه عن تأويله للقـرآن منـذ أكـثر من عشرين عامـا. كنت أعـود إلى قـراءة بعض أعمالـه مجـددا بين الحين والآخـر آملا أن يتاح لي من الـوقت في المسـتقبل ما يسـمح لي بتجديـد دراسـتي لـه من خلال الخبرات. التي تراكمت في وعيي في تلك السنوات. الطوال. وأظن أن هذا ليس شأني وحدي مع مفكر في قامة ابن عربي، إذ أعتقد أن كل من مسَّه طائف من فكر ابن عـربي بظل يحلم دائما بتجديد صلته به سعيا للتدقيق المعرفي من جهة، ولاستيعاب التجربة. الروحية الثرية التي تتجلي في كتاباته. من جهة أخري.

وكـان السـؤال الـذي يـتردد دائمـا في ذهـني: هـل مـا زال ابن عـربي قـادرا على المسـاهمة في مخاطبـة قضـايا عالمنـا المعاصر؟. «نعم» كـانت الإجابـة في داخلي، ولكنهـا كـانت في حاجـة لحافز يُحرِّضني على البدء مجددا في مغامرة السباحة الثانية في محيط الشيخ منذ عشرين عاما وأنا انتظر. الظروف التي تسمح لي بلقاء طويل آخر مع الشيخ الذي لم تنقطع صلتي به منـذ بـدأت لكن أحـداثا تـوالت ووقـائع تتـالت لم تمكنِّي من الفـوز بـالمراد. وكلمـا تعقـدت المسالك. مسالك الأنا ومسالك العـالم- كان مجـرد وجـود كتب الشيخ ورسـائله قريبا مـني وفي متنـاول يـدي يقـوي الإحسـاس عنـدي بأنـه. مـازال قـادرا على مخاطبـة عالمنـا، فقـط لـو أحسنَّا. الإنصات لما يقول.

كـانت أبياتـه الشـعرية عن «دين الحب» الـذي يتسـع لكل العقائـد. من الوثنيـة إلي الإسـلام محتضنا اليهودية والمسيحية. معا على وجه الخصوص- تتردد دائما في سمعي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعي لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت
ركائبه. فالحب ديني وإيماني[1]

وكم غمرني CDsوكم سعدت وأنا استمع لهذه الأبيات ملحنة مغنَّاة على شرائط كاسيت و الفرح حين علمت بتأسيس جمعيات في بلدان غربية باسم «ابن عربي»[2] هذا المشروع الذي صاغه ابن عربي صياغة شعرية باسم «دين الحب «يجمع بين «الدير» و«الكعبة» و«بيت الأوثان». و«مرعي الغزلان»، فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات، لأنه يعرف الأصل الوجودي الذي تستند إليه جميعها.

إن الأصل الذي تستند إليه كل الأديان والمعتقدات هو أصل العلاقة بين «الحق» الخالق و«الخلق» المخلوق، وهي علاقة «الحب» في البدء كان «الحب»، هكذا يتصور ابن عربي «الحقيقة»: كان الله ولا شيء معه، كان كنزا مخفيا فأحب أن يُعرف فخلق العالم ليعرفه. هكذا تتحدد الحقيقة استنادا إلى التراث الإسلامي مشروحا شرحا عرفانيا، يسمح لابن عربي أن يميز فلسفيا بين مفهوم «الدين الإلهي» الواحد، وبين «أديان المعتقدات». الكثيرة، وذلك في كتابه «فصوص الحكم»، حيث يخصصه كاملا للتوسع في عرض نظريته. في «الكلمة .»

عاودني الحنين لابن عربي حين أبلغني السيد «هردر» الابن -صاحب دار النشر الألمانية المعروفة بهذا الاسم والتي طبعت سيرتي الذاتية. عام ١٩٩٩ بعنوان Islam Ein Leben - على نية الدار العريقة إصدار كتيبات، تخاطب القارئ الأوربي العادي، عن met dem أعلام «الروحانية» في الشرق والغرب. كان ذلك أثناء عشاءنا في مدينة Freiburg في شهر ديسمبر ١٩٩٩ في سياق الاحتفال بصدور سيرتي الذاتية؛ فاقترح الدكتور «والتر»، مسئول النشر في الدار أن أكتب كتابا جديدا عن «ابن عربي» مساهمة. مني في هذه السلسلة، وخاصة لأن كتابي المنشور في طبعته الأولي سنة ١٩٨٣ كتاب أكاديمي لا يلائم القارئ غير المتخصص. اتفقت مبدئيا على كتابة الكتاب باللغة الإنجليزية. لتكون ترجمته. للغة الألمانية أيسر وأسرع، لكني أدركت أنني سأواجه صعوبات جمة لأكتب عن ابن عربي بلغة ليست لغتي الأم، وأوشكت على الاعتذار. لابن عربي. لكن الناشر لم يسمح لي بالاعتذار ووافق أن يتحمل تكاليف الترجمة. من العربية إلي الألمانية.

ثم كانت أجمل المفاجآت. أن الأستاذة «آن ماري شميل»، وهي من هي في ريادة الدراسات الصوفية، قد تفضلت مشكورة بالموافقة على أن تترجم ما أكتب من اللغة العربية إلى اللغة الألمانية. ومن المتوقع أن تصدر الترجمة الألمانية لهذا الكتاب بقلم الأستاذة الجليلة في غضون شهرين ليعرض في معرض فرانكفورت الدولي للكتاب في أكتوبر هذه العام. هذا الاستعداد من جانب الأستاذة الجليلة الترجمة الكتاب هو في ذاته شرف عظيم تطوق به عنقي. أما المعني الأعظم لهذا الاستعداد من جانبها فيكمن في إيمان الأستاذة الجليلة بوحدة الحضارة الإنسانية إذا نظرنا إليها من منظور «التجارب الروحية» بصرف النظر عن اختلاف الأديان واللغات والثقافات في التاريخ الإنساني. وهو إيمان عميق يتجلى في كتاباتها كلها، خاصة تلك التي أتيح لي قراءة ما نشر منها باللغة الإنجليزية. أي شرف أن تقبل الأستاذة آن ماري شميل أن نتشارك. وأنا في مقام التلميذ منها- في كتاب واحد؛ لنؤكد معا من خلال ابن عربي وحدة الحضارة ووحدة التراث الروحي للإنسانية.

لقد انتهيت من كتابة الكتاب في يونيو من العام الماضي (٢٠٠١)، وذلك قبل زلزال الحادي عشر من سبتمبر بعدة شهور. والقارئ للتمهيد الذي يلي هذه المقدمة يدرك أن توابع زلزال الحادي عشر من سبتمبر فيما يخص العلاقة بين العالم العربي/ الإسلامي والعالم الغربي لم تأت بجديد. لقد بلورت المشكل في صيغة لا تحتمل التأويل. إنها علاقة «عدوان» متواصل على المستويات السياسية. والاقتصادية، لكن هذا العدوان يحتاج دائما لحامل ثقافي إيديولوجي يخفي عنه. صفة العدوان ويزيف مظهره تحت مسمي «اختلاف الحضارات» «هكذا تكلم ابن عربي» عن الحضارات والثقافات والأديان، هذا هو موضوع الكتاب الذي يشرفني أن أقدمه للقارئ العربي.

ولكن واجب الوفاء يقتضي مني شكر الصديق والزميل الدكتور سمير سرحان لإصراره المغلف بكثير من الحب والتقدير، ولرغبته المخلصة في أن يقدم بعض كتاباتي -وليس فقط ترجماتي- للقارئ المصري في سلسلة «مكتبة الأسرة»، ولولا إلحاح ابنتي العزيزة الدكتورة «شيرين أبو النجا». بالتذكير المستمر بوعدي للدكتور سمير حين التقينا. في «دمشق» في أسبوع المدي الثقافي السنوي الثالث لكانت مشاغلي عافتني عن الوفاء بالوعد.

تمهيد

١ - لماذا «ابن عربي» الآن؟

ماذا يمكن أن يقول لنا ابن عربي في القرن الواحد والعشرين من وراء ستار القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) في العالم الإسلامي عموما وفي الأندلس على وجه الخصوص؟ لنلق أولا نظرة على حالنا في بدايات القرن الحادي والعشرين، قبل أن نبدأ رحلتنا مع الشيخ الأكبر في القرن الثاني عشر.

مضي القرن العشرون بكل ما له وما عليه، لكنه خلَّف وراءه مجموعة من الظواهر الممتدة، لعل أهم ما يجمع بينها، ويلفت النظر فيها، هو ذلك «القلق» العظيم الذي يشغل المفكرين والفلاسفة وأهل الرأي حول مستقبل البشرية في هذا القرن الحادي والعشرين. لقد حققت «الحداثة» إنجازاتها في شكل تقدم مادي مذهل، وصل إلى تحويل العالم الفسيح الممتد إلى فضاء مترابط الأجزاء، يشبه فضاء «القرية» الواحدة، وذلك بفضل ثورة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات. ولكن بفضل هذا التقدم نفسه وما حققه من ترابط بين أجزاء العالم أمكن للتناقضات أن تنكشف وتظهر، بين الأغنياء والفقراء من جهة، وبين المستغِلين والمستَغَلين من جهة أخري. برز «الظلم» - والذي كان محصورا من قبل داخل حدود الأقطار القومية- بوصفه ظاهرة عالمية لا بين أقطار «الشمال» وأقطار «الجنوب» فقط، بل بين الشرق والغرب في الشمال نفسه من جهة، وبين «أغنياء» الجنوب وفقرائه من جهة أخري.

لا يمكن نسيان أن القرن العشرين الذي شهد ذلك التقدم العلمي والفكري المذهل الذي تجاوز ما حققته البشرية من تقدم في تاريخها كله حقق ما حققه بفضل «الحداثة» التي تمتد جذورها إلى عصر الأنوار في القرن الثامن عشر. كان سعي فلاسفة التنوير يتركز في تحرير الإنسان «الفرد» من سيطرة سلطة الكنسية ليسعي بإرادته الحرة إلى اكتشاف قوانين الطبيعة بتجريبية العلم، ولاكتشاف قوانين الوجود الإنساني بعلوم التاريخ والجغرافيا والاجتماع والأنثروبولوجي. لكن التحرر من سلطة الكنيسة وقوانينها ذات الطابع الفكري الإطلاقي أدي إلى الطرف النقيض بجعل «النسبية» مفهوما مطلقا بدوره. وأدي التركيز على «الفردية» بوصفها قيمة مطلقة إلى إسناد قيمة مطلقة أخري لقوانين «العقل». ولا شك أنه لم يدر بخلد فلاسفة التنوير أن إنجازاتهم الفكرية ستكون حاملا إيديولوجيا للسياسة الإمبريالية للرأسمالية الوليدة، من خلالها سمت لامتلاك العالم لضمان «المواد الخام» و«الأيدي العاملة» الرخيصة من جهة، والأسواق المستهلكة من جهة أخري.

كانت حركة المد الإمبريالية. الحامل الإيديولوجي لفلسفة «التنوير» - تنظر لشعوب الجنوب بوصفها شعوبا في حاجة للتنوير؛ ذلك أن المفهوم المطلق للعقل عند التنويريين يفترض النقيض «اللاعقل» بوصفه يمثل تهديدا مباشرا لسلطة العقل. واستطاع التوظيف السياسي الاستعماري الإمبريالي لهذه الثنائية أن يصنف البشر إلي «متحضرين» - هم أبناء الغرب. و«همج» هم من سواهم من البشر، أبناء الشعوب والثقافات غير الغربية. وأصبح من واجب «المتحضرين» أن يسعوا لتنوير الهمج.

كانت الكنيسة التي فقدت سلطتها تدريجيا بفعل فلاسفة التنوير في المجتمعات الغربية. تحاول أن تستعيد قوتها من خلال استثمار العوامل والمتغيرات الجديدة في ظل حركة المد الاستعماري. تمثل ذلك في حملات التبشير التي صاحبت الحملات العسكرية أحيانا، ومهدت لها أحيانا أخري. تحددت رسالة التبشير المسيحي في تخليص الهمج من وثنيتهم بإدخالهم ولو قسرا في ملكوت السيد المسيح، بإدماجهم تحت سلطة الاستعمار والكنيسة. ولا داعي للإطالة في ذكر الجروح العميقة التي تركتها فترة المد الإمبريالي في ذاكرة شعوب العالم الثالث بصفة عامة، وشعوب العالم الإسلامي بصفة خاصة.

لكن الجروح والندوب الناتجة عن تحويل «التنوير» إلى إيديولوجيا لم تصب شعوب العالم الثالث فقط، بل طالت شعوب أوروبا نفسها في شكل حربين عالميتين جسدتا مأزقا حضاريا في بنية «الحداثة» وفلسفتها، وكانت النتيجة تقسيم عالم الشمال إلى معسكرين إيديولوجيين متنازعين، عاش العالم في ظل الصراع بينهما حربا باردة كبري، تظلل حروبا صغيرة هنا وهناك، دفعت شعوب العالم الثالث. مرة أخري تكاليفها الباهظة.

أدرك أهل الجنوب - خاصة بلاد المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا على وجه الخصوص - أن أهل الشمال صنعوا تقدمهم المادي على حساب استنزاف ثرواتهم واستغلال عرقهم من جهة، وعلى أساس استمرار الإصرار على التعامل مع بلادهم بوصفها مجرد «أسواق» لمنتجات الشمال، أسواق يقتصر دورها على أن تمده بالمواد الخام وبالأيدي العاملة الرخيصة، من جهة أخري. وكان من الطبيعي أن يتحرك أهل الجنوب مطالبين بنصيبهم «العادل» من ثمار «الحداثة» التي ساهموا في صنعها دون أن ينالوا من ثمارها أي نصيب. وكان من الطبيعي كذلك أن تتوجه ثورتهم أولا ضد حكامهم المحليين، الذين اعتبروهم وكلاء لقوي الاستعمار الشمالي مخلصين لقيمه ولو تعارضت مع قيم وأخلاقيات الثقافات المحلية.

في بلاد العالم الإسلامي اتخذت تلك الثورات شعاراتها من الرأسمال الرمزي للإسلام بوصفه «عقيدة وشريعة ومنهج حياة». بلغت هذه الثورات أوجها بالنصر الذي حققته الثورة في «إيران» بزعامة الإمام «الخميني» ضد نظام «الشاه»، أعتي الأنظمة الدكتاتورية في الجنوب. في نفس الوقت تقريبا بدأت القوي الإسلامية في «تركيا» - الدولة المسلمة

الوحيدة التي اختارت «العلمانية» الغربية صيغة سياسية وثقافية لإيديولوجيا الدولة منذ ١٩٢٥ تقريبا. تكتسب أرضا جماهيرية واسعة مكنتها من الوصول إلى «الحكم» كانت التطورات في «ماليزيا» و«إندونيسيا» و«السودان» و«الجزائر» و«مصر» تتخذ نفس المسار – مسار التوجه الإسلامي كصيغة محلية لتحقيق «العدل» سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وحضاريا- مع اختلاف في الأسباب والتفاصيل رغم الاتفاق في المنحى العام.

يمكن القول بصفة عامة إن «الثقافات المحلية» في الجنوب. بل وفي بعض أجزاء دول الشمال الشرقي- رغبت في مقاومة «سيطرة» ثقافة الشمال، التي صارت رمزا للظلم والعدوان بكل معانيهما. وقد أجَّج من ثورة المقاومة ضد الشمال، وضد قيمه ومفاهيمه، تسارعُ خطوات «العولمة» الاقتصادية حتى أصبح خطرها ملموسا متعينا في الحياة اليومية لمواطني دول «الجنوب». في سياق اعتبار «السوق» إلها جديدا له قوانين لا يجوز مخالفتها، بل هي القوانين الوحيدة التي على الجميع. شمالا وجنوبا- الانصياع لها دون مساءلة أو احتجاج. وإذا كانت قوانين الإله الجديد ليست اقتصادية فقط، بل هي سياسية واجتماعية وثقافية، فما الذي تفعله الفئات التي يتهدد وجودها الخطر من قوانين ذلك الإله؟

إن وصف قوانين السوق في إطار «العولمة» بأنها قوانين يفرضها إله جديد اسمه «السوق» ليس مجرد تعبير مجازي، بقدر ما هو «وصف» كاشف للمستور والمسكوت عنه في خطاب «العولمة» السياسي والثقافي في الخطاب السياسي بَشرَّنا البعضُ. أعني «فوكوياما». بنهاية التاريخ وانتهاء عصر الإيديولوجيات. ومفهوم «نهاية التاريخ» مفهوم ديني في المقام الأول؛ بمعني أن كل الأديان في مرحلة انبثاقها على الأقل تنطلق من الزعم بأنها البشارة الأخيرة بخلاص البشر من عذابهم ومعاناتهم. هكذا يبشرنا «فوكوياما» أن التاريخ قد وصل إلى رحلته الأخيرة واستقر، ولم يعد أمام البشر- كل البشر- من سبيل إلا الراحة في جنة «الرأسمالية» والتمتع بنعيم «الديمقراطية» على النمط «الأمريكي». لكن بشارة «فوكوياما» ظلت في إطار «الإيديولوجيا» ولم ترق أبدا إلي مستوي «اليوتوبيا« الدينية، وما يرتبط بها من مفاهيم مثل اقتراب يوم «الدينونة والحساب» الذي فيه يتحقق العدل المطلق تعويضا لمن أصابهم الضيم والظلم في هذه الحياة. ليس في دين «العولمة» تعويض قادم في عالم آخر، ليس فيه أي عزاء ولو محتمل للضعفاء والمنكسرين.

ولأن «الإيديولوجيا» لا تكف عن إعادة إنتاج نفسها فقد تطورت «بشارة «فوكويوما، التي تبدو على السطح متفائلة، إلى «نبوءة» سوداوية متشائمة عند «هانتجتون» في مفهوم «صراع الحضارات». لكن أية حضارات تلك التي تنبأ «هانتجتون» أن الصراع بينها سيكون سمة القرن الحادي والعشرين؟ إنها كل الحضارات القديمة التي حلت محلها حضارة «الغرب» الحديثة، إنها حضارات «آسيا». الصين واليابان على وجه الخصوص.

و«أفريقيا». وبالإسلام، تحديدا. لم يقل «هاتنجتون» شيئا عن «الأصولية المسيحية» في أمريكا نفسها، ولم يذكر كلمة واحدة عن «الأصولية اليهودية» في «إسرائيل»، وكلتا الأصوليتين تستعيدان بهاءهما. ومجدهما في عداء واضح لقيم «الحداثة» وعلمانيتها. لم يذكر «هانتجتون» شيئا من تفاصيل المشهد؛ لأنه كان مشغولا بأمر واحد محدد: خلق عدو «جديد»، يحل محل «الشيطان الأحمر»، وليكن «العدو الجديد» شيطانا «أصفر» أو «أخضر» أو شيطانا بلا لون، فالهام أن يقوم «الشيطان» بدور «القناع «الديني لإبراز وجه «المُخلِّص» الأمريكي خصوصا و«الغربي» على وجه العموم.

هكذا تطرح «العولمة» نفسها سياسيا وثقافيا. وحضاريا بوصفها «الدين «الأخير، الدين الذي يمثل فيه «السوق» وشريعته الإله الجديد المسلح بأداة «القوة» التي لا تُقهَر أبدا، ويستحيل علي البشر مقاومتها أو التفكير- مجرد التفكير- في التصدي لجبروتها. إنها قوة قادرة على كل شيء، فسلاحها المال. والعلم والقوة العسكرية، إنها القوة التي تنتهك بسهولة فائقة كل الخصوصيات. أدوات هذا الدين للسيطرة هي «حرية التجارة. وتدفق المعلومات»، ومواعظه. هي: «الديمقراطية». و«حقوق الإنسان» على المقاس. الغربي الأمريكي بصفة خاصة.

أليس من الطبيعي، وقد صارت «العولمة» دينا، أن يسعي البشر لمقاومة هذا «الدين» الجديد، والتصدي للاهوته المضمر، باستدعاء «الدين» في كل الثقافات. بلا استثناء، حتى داخل المجتمعات. التي صنعت «الحداثة»؟. أليست الأديان التي جربتها البشرية خيرا ألف مرة من هذا الدين الجديد، دين العولمة؟ إن «آلهة «الأديان التي عرفتها البشرية على امتداد تاريخها الطويل ليست في قسوة وفظاظة إله «العولمة» - السوق- لأن إله الأديان يتمتع. بصفات تجمع بين صفات القوة والقسوة و«الجلال» من جهة، وبين صفات «الجمال» والرحمة من جهة أخري على العكس من ذلك ليس في صفات إله العولمة جمال أو رحمة، إنه إله قُدَّ من قوانين صارمة صنعها الأقوياء، إنه تجسيد سياسي واجتماعي واقتصادي وثقافي لأسطورة مصاص الدماء «درا كيولا».

إن إله العولمة قادر علي إعادة إنتاج نفسه في أشكال وصيغ وملامح لا تخلو من جاذبية. إنه «شيطان» لا تؤثر فيه التراتيل ولا عبارات. الاستعاذة ولا الآيات القرآنية. وهكذا تصبح دعوات «العودة إلى الدين» في كل الثقافات. مسيحية ويهودية وإسلامية وبوذية وكونفوشيوسية.. الخ أشبه بمحاولات استخدام «الصليب» أو تلاوة «التعاويذ» لمقاومة شر الشيطان الجديد، إله العولمة. إنها أسلحة قديمة تحصَّن الإلهُ الجديد ضدها مستوعبا إياها في بنية لاهوته. ليس معني ذلك أنه. لا سبيل لمناجزة. الشيطان بأسلحة دينية، بل إن سبيل المنازلة الممكن لا يكفي فيه استخدام الأسلحة الدينية. التقليدية، بل لا بد من شحذ أسلحة دينية جديدة لم يتحصَّن ضدها إله «العولمة» بعد.

٢ - العودة للدين، أي دين؟

في تعريف الدين يتم التركيز غالبا على مفهوم «النظام» و«النسق» أي على البُعد الجمعي للدين؛ فيهتم الفلاسفة ورجال اللاهوت بمسائل «العقائد» و«الوجود» بوصفها أنساقا معرفية أو بوصفها قضايا إيمانية، ويكون تركيز «الفقهاء» بصفة خاصة على «الدين» بوصفه نسقا من الأوامر والنواهي، وعلى أساس طاعة «الأوامر» واجتناب «النواهي» يتحقق خلاص الإنسان فردا كان أو جماعة. أما علماء الاجتماع والأنثروبولوجي فيهتمون بالدين بوصفه ظاهرة اجتماعية إنسانية. أما الدين بوصفه تجربة «روحية» ذاتية فهو التصور الذي يمثل «بؤرة» اهتمام كل الروحانيين في كل الأديان والثقافات.

تمثل التجربة الصوفية في التراث الإسلامي، في جانب منها على الأقل، ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلي مؤسسة سياسية اجتماعية مهمتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها من خلال آليات إنتاج معرفية ثابتة يقف على رأسها «الإجماع» ويليه «القياس» وإذا كانت مصادر المعرفة - وهي القرآن الكريم والسنة النبوية - مصادر لا خلاف عليها بين المتصوفة والفقهاء والمتكلمين المسلمين فإن الخلاف بين الاتجاهات الثلاث يتمثل في ترتيب آليات استنباط المعرفة وإنتاجها من هذه المصادر. ففي حين يركز المتكلمون على أهمية «العقل» على خلاف بينهم في ترتيب العلاقة بينه وبين «النقل»، يضع الفقهاء «العقل» في درجة أدني من درجة الإجماع ولا مجال عند المتكلمين والفقهاء للتجربة الروحية، وهي محور الخلاف بين المتصوفة وغيرهم؛ إذ يعتبر المتصوفة أن «التجربة» الروحية الشخصية الذاتية هي أساس المعرفة الدينية. وفي حين ينشغل المتكلمون والفقهاء بقضايا سياسية واجتماعية وينخرطون في إطار إنتاج معرفة مؤسسية، يلوذ المتصوفة بتجاربهم الروحية التي تحاول استعادة تجربة «النبوة» ذاتها في إطار «تأويلي» للشريعة النبوية.

وبعبارة أخري يسعي الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع «مصدر المعرفة» بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة التي مزقت الاختلافات المذهبية دلالتها. وفي رأي الصوفي أن «نصوص» الشريعة تعبيرات لغوية تتسم بالغموض والإجمال في حالات كثيرة، ويري أن جلاء غموضها وازالة إبهامها وتفصيل مجملها إنما يمكن الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسم خطي التجربة النبوية التي هي أصل «الوحي» المعبر عنه في «النصوص».

ومن الضروري لفهم ذلك الانشغال الصوفي بمعانقة المصدر بدلا من الانشغال بتأويل «التعبير» أن نتأمل ما آلت إليه عمليات التأويل من اختلافات وصراعات من شأنها أن تشوش علي المؤمن البسيط صفاء المعني الديني الذي لا غناء عنه له. كان الفكر الديني قد

تمحور قبل عصر ابن عربي حول مجالات «الفقه». و«علم الكلام» و«الفلسفة»، حيث كان مجال عمل الفقهاء استنباط أحكام «الحلال» و«الحرام» و«الواجبات» الدينية الفردية والاجتماعية. أما «المتكلمون» فقد كان هاجسهم الأساسي محاولة تقديم شرح عقلاني للعقيدة في مجالاتها الأساسية مثل مفاهيم «الألوهة» و«التوحيد» و«النبوة». و«الوحي» الخ. وعلينا أن ندرك أن محاولات المتكلمين لشرح العقيدة شرحا عقلانيا كانت في جانب منها استجابة للتحديات اللاهوتية المسيحية، خاصة في مجال مفهوم «الكلمة» و«الجبر والاختيار» و«الأقانيم والصفات» الخ. وسنجد أن ابن عربي ينخرط انخراطا عميقا في مناقشة هذه القضايا من منظور معرفي مغاير.

٣- موقع الشيخ الأكبر بين سابقيه ولاحقيه:

ترجع أهمية فكر ابن عربي إلي أنه يمثل قمة نضج الفكر الإسلامي في مجالاته العديدة، من فقه ولاهوت وفلسفة وتصوف، هذا فضلا عن علوم «تفسير القرآن» وعلوم «الحديث النبوي» وعلوم اللغة والبلاغة... الخ. من هذه الزاوية. فإن دراسته في السياق الإسلامي تكشف عن بانوراما الفكر الإسلامي في القرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). ومن زاوية أخري يمثل الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي همزة الوصل بين التراث العالمي والتراث الإسلامي، ومن هذه الزاوية يمكن النظر لتراث ابن عربي بوصفه تواصلا حيا خلاقا مع التراث العالمي الذي كان معروفا ومتداولا في عصره، سواء كان تراثا مسيحيا أم يهوديا، أو كان تراثا فلسفيا فكريا. وهذا ما يتضح من إصراره على استخدام مصطلحات متنوعة للدلالة على مفهوم واحد. فهو يشير مثلا إلى مفهوم «الموجود الأول» أو «المخلوق الأول» بمجموعة من المصطلحات منها الفلسفي مثل «العقل الأول»، ومنها الديني مثل «القلم»، هذا إلى جانب «الموجود الأول» عن الله ود «المخلوق الأول». الخ. ولكن أهمية ابن عربي كهمزة وصل لا تقف عند حدود استيعابه للتراث الإنساني وتوظيفه له في إقامة بنائه الفكري الفلسفي الشاهق، بل تتجاوز ذلك إلى المساهمة في إعادة تشكيل التراث الإنساني بالتأثير فيه تأثيرا خلاقا بنفس الدرجة. يكفي هنا الاستدلال بدراسات المستشرق الياباني «توشيكو إيزوتسو» عن «ابن عربي والتاويه»[3]، وكذلك بدراسات المستعرب الإسباني «آسين بلاسيوس» عن تأثير كتابات ابن عربي في «ريمون لول» وتأثيره في «دانتي اليجيري» مؤلف «الكوميديا الإلهية»[4].

أما استيعابه للتراث الإسلامي السابق عليه وتأثيره في التراث التالي له فهو أوضح من أن يحتاج منا لاستدلال. وتتبدي أهمية قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه في أنها قراءة ساهمت في بلورة كثير من المفاهيم والتصورات التي كانت مضمرة في كتابات السابقين. ومعني ذلك أن التراث السابق على ابن عربي يكتسب كثيرا من ملامح الوضوح، وخاصة

تراث هؤلاء الذين لم تصل كتاباتهم إلينا، أو وصلت من كتاباتهم بعض الآراء المتناثرة التي لا تكفي لتكوين نسق بنيوي متكامل. لقد ساعدت كتابات ابن عربي الباحثين في تجلية آراء «الحكيم الترمذي» (٩١٠/٢٨٠) و«سهل بن عبد الله التستري» (ت ٢٨٣ /٩١٣)، و«الحلاج: الحسين بن منصور» (ت ٢٨٣ / ٩١٣)، و«ابن مسرة الجبلي» (ت ٣١٩/٩٥٠)، و «النِّفرَّي: محمد بن عبد الجبار بن الحسن» (ت: ٣٦٦ هـ/٩٧٧)، علي سبيل المثال لا الحصر. وقد اعتمد آسين بلاسيوس -ضمن ما اعتمد- على ما ذكره ابن عربي من آراء عن «ابن مسرة»، وذلك للكشف عن ملامح فكر ابن مسرة ومدرسته في كتابه المعروف[5] وعن طريق تحليل تلك الشذرات التي وردت هنا وهناك استطاع إعادة بناء فكر «ابن مسرة» وبعملية عكسية تمكَّن من الكشف عن أثر مدرسة «ابن مسرة» في تكوين فكر «ابن عربي». وبعبارة أخري يحتاج الباحثون لقراءة ابن عربي لإعادة بناء الفكر السابق على ابن عربي من أجل الكشف عن الأثر الذي تركه هذا الفكر السابق في ابن عربي. وهي ظاهرة جديرة بالالتفات والتأمل في حد ذاتها. والحق أن قراءة ابن عربي للتراث السابق عليه تستحق أن تقام حولها دراسات ودراسات؛ لأنها لم تنل نفس القدر من الاهتمام الذي نالته مسألة تأثيره في المفكرين التالين له سواء في الشرق أو في الغرب.

أما تأثير ابن عربي في الفكر الإسلامي فهو أكثر بروزا ووضوحا لقد بدأ هذا التأثير يتشكل خلال الزيارة الأولي التي قام بها ابن عربي لمدينة «قونية» عام ٦٠٧/١٢١٠ ومن خلال تلميذه «صدر الدين القونوي» (ت: ٦٧٣/١٢٧٤)، الذي أصبح واحدا من أهم شراحه وحاملي فكره، انتشرت تعاليم ابن عربي في شرق العالم الإسلامي. كان «صدر الدين القونوي» صديقا حميما له «جلال الدين الرومي» (ت: ٦٧٢/١٢٧٣) مؤلف «المثنوي» النص العظيم الذي يلخص الحكمة الصوفية، كما كان أستاذا لـ «قطب الدين الشيرازي» (ت: ٧١٠/١٣١١ شارح فلسفة «السهروردي» العظيم) شهاب الدين أبو حفص عُمَر المتوفي عام ٦٣٢/ ١٢٣٤ ومن خلال هذا التأثير ألهمت تعاليم ابن عربي. في قرن لاحق- كاتبا صوفيا عظيما آخر هو «عبد الكريم الجيلي» (ت: ١٤٢٨ /٨٣٢ (مؤلفه «الإنسان الكامل». ولم يقتصر تأثير فكر ابن عربي علي الجانب النظري في التصوف، بل امتد بعمقه في صياغة الحياة الصوفية كلها، فبتأثير «جلال الدين الرومي» في الشرق و«أبي الحسن الشاذلي» (ت: ٦٥٦/١٢٥٨) في الغرب تشكلت. بتأثير تعاليم ابن عربي. طريقتان من أكبر الطرق الصوفية، هما الطريقة المولوية والطريقة الشاذلية.

إن استدعاء ابن عربي - مع غيره من أعلام الروحانية في كل الثقافات – يمثل مطلبا ملحا، لعلنا نجد في تجربته، وفي تجاربهم، ما يمكن أن يمثل مصدرا للإلهام في عالمنا الذي سبق أن ألمحنا لبعض مشكلات الحياة فيه. إن التجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنية. الموسيقي والأدب وكل الفنون السمعية والبصرية والحركية- فهي الإطار الجامع للدين والفن. هذه أهمية استحضار ابن عربي في السياق العام. لكن استحضار ابن عربي في السياق

الإسلامي - واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخري لا يقل أهمية، وذلك بسبب سيطرة بعض الاتجاهات. والأفكار والرؤى السلفية على مجمل الخطاب الإسلامي في السنوات الثلاثين الأخيرة من القرن العشرين.

ورغم أن هذا النمط من الخطاب الذي هيمن بعض الوقت أنتجته. ظروف وملابسات اجتماعية. وسياسية وثقافية. معقدة فإن الآلة الإعلامية. الغربية. قد نجحت إلى حد كبير في خلق صورة عن الإسلام والمسلمين تعتمد على مفردات وتعبيرات وسلوكيات طارئة من شأنها أن تجعل من الإسلام عدوا للحضارة والتقدم والحرية، كما تجعل من المسلمين جماعة من الإرهابيين والقتلة. في هذه الصورة المشوهة لا نجد وعيا بتعدد آفاق الفكر الإسلامي، ولا إدراكا لتنوع مصادره المعرفية. ومن المؤسف أن هذا التشويه القائم على التبسيط المخل غير التاريخي قد وجد صدي لدي قطاعات واسعة في المجتمعات. الإسلامية؛ إذ يظل الإعلام الغربي مصدرا من مصادر تشويه الوعي لا في المجتمعات. الغربية وحدها، بل في المجتمعات الإسلامية التي تعتمد قيم الاستهلاك فتبتلع الصورة التي أُنتجت في قنوات الإعلام دون أي فحص نقدي.

من هذه الصورة المُنتجة. في الغرب والمُصدَّرة إلى العالم الإسلامي لا يختفي ابن عربي وحده، بل يختفي معه الفلاسفة والمتكلمون والأدباء، ولا تبقي إلا صورة الرجل الإرهابي حامل البندقية. والسكين جنبا إلى جنب صورة المرأة. الملثمة، التي لا يظهر من ردائها إلا ثقبان لعينيها. ولقد بلغ من سطوة هذه الصورة الإعلامية القبيحة أن أثرت في الخطاب السياسي الغربي الذي تبني مفهوم «الصراع بين الحضارات» باعتباره. مصيرا لا فكاك منه. لكن العقلاء من الجانبين، العالم الغربي والعالم الإسلامي، تصدوا لهذه المحاولات بمحاولة ترسيخ قيمة «الحوار» «والتفاهم» و«الاحترام المتبادل» محل الصراع. والحروب. وفي مجال المساهمة. في تأكيد قيم الحوار والتفاهم والاحترام المتبادل يمثل فكر ابن عربي رصيدا ثريا يستأهل منا تأمله والغرف منه لتحرير العقل المسلم المعاصر من آثار المشكلات السياسية والاجتماعية والثقافية. التي سببت حالة التوتر والاحتقان في الفكر الإسلامي. هذا من جهة، ومن جهة أخري يقدم فكر ابن عربي للقارئ غير المسلم صورة أخري لروحانية. الإسلام، ولمفهوم «الجهاد» الذي أصابه من التشوه الكثير.

الفصل الأول:
من الجاهلية إلى ختم الولاية

في هذا الفصل نريد أن نتعرف على «ابن عربي» من خلال ما يخبرنا به هو عن نفسه. نريد أن نقدم الصورة التي رسمها الشيخ بنفسه لنفسه. والسؤال الذي يشغلنا هنا، كما شغل باحثين كثيرين من قبل، هو: لماذا اتخذت حياة «ابن عربي» هذا المسار الخاص رغم أنه ينتمي لأسرة كانت كل ظروفها ترشحه للعمل في الديوان أو للانخراط في سلك الحياة العسكرية؟ ولكن ثمة سؤال ثان يعنينا هنا بصفة خاصة، وهو: إلى أي حد يعتبر هذا «التحول» انقلابا؟ هل كان «انقلابا» بالفعل أم كان تطورا طبيعيا في بناء الشخصية؟ ثم علينا أن نحاول أن نرصد خطوات ذلك «التحول» والانتقال بما يسميه الشيخ «جاهليته» إلى أن وصل ما وصل إليه من «ولاية».

1- من هو الشيخ محي الدين:

هو «أبو عبد الله محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي» ولد في ١٧ او ٢٧ رمضان سنة ٢٧/٥٦٠ يوليو ١١٦٥، في مدينة «مرُسية» بالأندلس - أسبانيا. تنتمي أسرة ابن عربي إلي واحدة من أقدم القبائل العربية التي وفدت إلى أسبانيا، هي قبيلة «طيء» التي منها «حاتم الطائي» أشهر كرماء العرب. وكان أسلافه ضمن من وفدوا من عرب «اليمن» إلى أسبانيا في تاريخ مبكر، ربما خلال موجة «الفتح» الثانية في سنة ٧١٢/٩٣. وقد احتلت الأسرة دائما مكانة متميزة سواء في «الجيش» أو في «الإدارة» كان والد «محمد» يحتل مركزا متميزا في خدمة «محمد بن سعيد ابن مردنيش» حاكم مرسية. وبعد سقوط «مرسية» في يد الموحدين رحلت الأسرة إلى «إشبيلية»، سنة ١١٧٢/٥٦٨، وقد بلغ «محمد» سن الثامنة تقريبا، ولكن الأب استطاع الالتحاق بخدمة «الموحدين»؛ وبذلك احتفظ للأسرة بمكانتها المتميزة.

كانت الظروف كلها تهيئ الصبي «محمد» للالتحاق بسلك الحياة العسكرية أو الخدمة في الديوان. لكن حياة ابن عربي اتخذت مسارا مختلفا لأسباب ليست واضحة تماما. هل كانت رؤيا ظهرت له هي التي غيرت المسار المتوقع لحياة الصبي المُنعْم؟ أم كانت تجربة مرض أَلَمَّ به في طفولته؟ أم كان الأمر كله مفاجأة بسبب ما لاحظه في سجود أحد الأمراء من ذلٍ وخضوع لله، فقرر ألا ترتبط حياته إلا بالله الذي تسجد لجبروته جباه الحكام والأمراء؟

وذلك رغم الصعوبات [6]Claude Addas هذا السبب الأخير هو ما تطرحه. كلودي عداس التي تحيط بالرواية التي تعتمد عليها في تأكيد هذا السبب. لكنها من جهة أخري تتفق مع أغلبية. الباحثين في تحديد أن التحول حدث في حياة. ابن عربي حوالي سنة ٦٨٠/ ١١٨٤، أي وقد بلغ ابن عربي سن العشرين بالتقويم الهجري. لكن هذا التحديد لا يتفق مع ما يرويه الشيخ عن لقائه بفيلسوف قرطبة، وهو فتي لم يكن قد نبتت له لحية بعد. هل كان في الخامسة عشرة حين التقي بابن رشد؟ ربما، أو هذا هو الأقرب للاحتمال. لكن كون شهرته كانت قد بلغت ابن رشد في هذا السن معناه أن تجربته لابد أن تكون قد بدأت قبل ذلك بزمن كاف.

ليس الأمر سهلا أو بسيطا لتحديد سبب بعينه، وعلينا أن نضع في اعتبارنا ما يحكيه الشيخ نفسه أكثر من اعتمادنا. على الروايات التي تُحكي عنه، من هذا سنحاول تتبع سيرة حياة ابن عربي من خلال اختيار بعض النصوص التي تتضمن بعض الوقائع التي يحكيها هو عن حياته، وترتيبها ترتيبا زمنيا وتحليل محتواها. إنه «ابن عربي» نفسه يحكي لنا قصة حياته. لا نحتاج إلى تأكيد أن النصوص التي نختارها. للتحليل هي اختيارنا، وأن الدلالات والمعاني التي نستخرجها. من هذه النصوص تعتمد بالطبع على معرفتنا بمجمل تراث الشيخ، لا من خلال دراستنا لهذا التراث. منذ عشرين عاما فقط، بل من خلال تعرفنا مجددا على هذا التراث. وتتبع ما نشر عنه خلال تلك الفترة.

ولكن قبل أن نمضي في تتبع خطي الشيخ العرفانية يهمنا أن نؤكد إلحاح الشيخ علي أن طريقه ليست في حقيقتها سوي اتباع. نهج «الإيمان» بلا زيادة ولا نقصان. يقول: «ولقد آمنا بالله وبرسوله وما جاء به كله مجملا ومفصلا مما وصل إلينا من تفصيله ولم يصل إلينا، أو لم يثبت عندنا. فنحن مؤمنون بكل ما جاء به في نفس الأمر. أخذت ذلك عن أبويَّ أخذ تقليد ولم يخطر لي ما حكم النظر العقلي فيه من جواز وإحالة ووجوب. فعملت على إيماني بذلك حتى علمت من أين آمنت وبماذا آمنت، وكشف الله بصري وبصيرتي وخيالي فرأيت بعين البصر مالا يبصر إلا به، ورأيت بعين الخيال. ما لا يدرك إلا به، ورأيت بعين البصيرة مالا يدرك إلا بها، فصار الأمر لي مشهودا، والحكم المتوهم المتخيل بالتقليد موجودا. فعلمت قدر من اتبعته، وهو الرسول المبعوث إلي محمد صلي الله عليه وسلم. وشاهدت جميع الأنبياء كلهم من آدم إلي محمد صلي الله عليه وسلم، وأشهدني الله تعالي المؤمنين بهم كلهم حتى ما بقي منهم أحد ممن كان وهو يكون إلى يوم القيامة، خاصهم وعامهم، إلا شهدته. ورأيت مراتب الجماعة. كلها فعلمت أقدارهم. واطلعت على جميع ما آمنت به مجملا مما هو في العالم العلوي. وشهدت ذلك كله فما زحزحني علم ما رأيته. وما عاينته عن إيماني؛ فلم أزل أقول وأعمل ما أقوله وأعمله لقول رسول الله صلي الله عليه

وسلم لا لعلمي ولا لعيني ولا لشهودي؛ فواخيت بين الإيمان والعيان. وهذا عزيز الوجود في الأتباع؛ فإن مزلة الأقدام للأكابر إنما تكون هنا: إذا وقعت المعاينة لما وقع به الإيمان فتعمل على عين لا علي إيمان فلم تجمع بينهما، ففاته من الكمال أن يعرف قدره ومنزلته؛ فإنه وإن كان من أهل الكشف فما كشف الله له على قدره ومنزلته، فجهل نفسه فعمل على المشاهدة. والكامل من عمل علي إيمان مع ذوق العيان وما انتقل ولا أثر فيه العيان. وما رأيت لهذا المقام ذائقا بالحال وإن كنت أعلم أن له رجالا في العالم لكن ما جمع الله بيني وبينهم في رؤية أشخاصهم وأسمائهم فقد يمكن أن أكون رأيت منهم وما جمعت بين عينه واسمه. وكان سبب ذلك أني ما علقت نفسي قط إلى جانب الحق أن يطلعني على كون من الأكوان ولا حادثة من الحوادث، وإنما علقت نفسي مع الله أن يستعملني فيما يرضيه ولا يستعملني فيما يباعدني عنه، وأن بخصني بمقام لا يكون لمتبع أعلي منه ولو أشركني فيه جميع من في العالم لم أتأثر لذلك فإني عبد محض لا أطلب التفوق على عباده، بل جعل الله في نفسي من الفرح أني أتمنى أن يكون العالم كله على قدم واحدة في أعلي المراتب. فخصني الله بخاتمة أمر لم يخطر لي ببال فشكرت الله بالعجز عن شكره مع توفيتي في الشكر حقه. وما ذكرت ما ذكرت من حالي للفخر، لا والله وإنما ذكرته لأمرين: الواحد لقوله تعالي: وأما بنعمة ربك فحدث، وأي نعمة أعظم من هذا الأمر، والآخر ليكون سامع الحديث فيه همة لاستعمال نفسه فيما استعملتها فينال مثل هذا فيكون معي وفي درجتي؛ فإنه لا ضيق ولا حرج إلا في المحسوس» (٣/ ٣٦٠).

في هذا النص الهام يلخص الشيخ تجربته في الانتقال من حال «الإيمان «المبني على التقليد، إلى حال «المعاينة» و«الكشف»، مؤكدا عزوفه عن طريق النظر العقلي ومقولاته من «جواز» و«وجوب» و«إحالة»... الخ. بالإيمان وحده، والعمل وفقا لمقتضي متطلباته، ارتقت الروح فميزت بين مستويات الإدراك وقنوات المعرفة: بين إدراكات البصر الحسية، ومعرفة «الخيال» ومعاينة. «البصيرة»، فأعطت كل مستوي حقه، وميزت بينه وبين غيره. وبهذا الوعي انكشفت للروح تجربة الأنبياء جميعا من «آدم» إلى «محمد»، أي انكشفت الدلالات المضمرة في كل منهم بوصفهم كلمات حكمية. أليس هذا هو موضوع «فصوص الحكم»؟ لقد صارت الروح مصفاة رائقة ومرآة صقيله وعدسة تجمعت فيها الأشعة من كل حدب وصوب، فانعكس فيها الماضي والحاضر والمستقبل في نقطة واحدة. ورغم ذلك الكشف الباهر لم تزل القدم، كما زلت أقدام الأكابر من قبل. وهذا يشير الشيخ من طرف خفي لأسلافه الذين أسكرتهم خمر المعرفة وحرقتهم أشعة الكشف فلم يصبروا على أنفسهم وغلبتهم أحوالهم. ابن عربي ثابت القدم، لم تخرجه المعاينة عن حدود الأدب. ولكن علينا أن ندرك أن ابن عربي لا يتفاخر. ولا يعلو بقدر نفسه فوق غيره بقدر ما يحاول أن ينقل إلى قارئه رسالة أن «العمل» و«السلوك» - والأقوال تندرج في إطار الأعمال بلا شك - يجب أن يظل دائما محكوما بأفق الإيمان، لا موجها بروح «المعاينة».

إن العارف مسئول في نهاية الأمر عن أثر سلوكه على العامة، مثله في ذلك مثل الأنبياء، الذين تتجاوز معايناتهم حدود ما هو مسموح لهم بكشفه في خطابهم. إن الخطر الماثل علي العارف هو أن يعمل وفقا لمشاهدته ومعاينته فيتصرف بناء عليهما، فتزل قدمه. والعارف الكامل - وابن عربي يقدم نفسه بهذه الصفة - هو الذي يتميز بقوة تحميه من الزلل. والأساس المعرفي للحماية من الزلل أن ما يكشفه الله للعارف إنما هو كشف يتعلق بذاته، أي أن الكشف على قدر العارف لا على قدر الحقيقة في ذاتها. هذا الإدراك يعني أن الزلل سببه عدم إدراك العارف لقدر ذاته. هذا الوعي من جانب ابن عربي لحقيقة أن الكشف إنما يكون على قدر العارف حماه من مغبة الزلل، وفتح له من ثم آفاقا من الرقي المعرفي حتى خصه الله بخاتمة أمر لم يخطر له على بال، شأنه في ذلك شأن «موسي» وشأن «الخضر» اللذين كانا يسعيان في شأن الغير فمنحهما الله ما منح، ابن عربي لم يتعلق قلبه بغير الله، لم يطلب من الله شيئا يشغله عنه أو يباعده عن التوجه إليه، فكانت المنحة على قدر الإخلاص في التوجه.

إنها أرقي مكانة وصل إليها بشر، مرتبة يعجز الشيخ عن الوفاء بحق الشكر لها، رغم استيفائه كل متطلبات الشكر، لكن ليس معني رقيها أن لا يشاركه فيها أحد، إذ يتمني الشيخ لو كان البشر جميعا في نفس المرتبة، فلا ضيق في مراتب الكمال والمعرفة. إن «القمة» تتسع لجميع البشر لو كانوا يقدرون على احتمال الطريق إليها. إن ابن عربي يحكي قصته لا للفخر الكاذب، بل لأنه -أولا- يتحدث بنعمة الله طاعة لله، ولأنه -ثانيا - يحفز القارئ مشيرا للطريق، شأنه شأن الغزالي الذي قال: «المشهد هناك لمن يريد أن يراه».

٢- من الجاهلية إلى أول طريق العرفان:

حين يتحدث الشيخ عن حياته قبل أن يدخل الطريق - طريق الكشف والفيض والإلهام - ويسلك مسلك الصوفية يسمي هذه الفترة من حياته باسم «الجاهلية»، وهو المصطلح الذي يستخدم لوصف حال عرب الجزيرة العربية قبل الإسلام، وإلى جانب دلالته التاريخية فالمصطلح يشير بدلالة التضاد إلى «الإسلام» كنظام للحياة مناقض للنظام السابق عليه. كأن ابن عربي يريد أن يقول لنا أن حياته تتقسم قسمين: ما قبل دخوله في الطريق، وهي حالة «الجهل»، وما بعد دخوله في الطريق واكتساب المعرفة والعلم بطريق الفيض المباشر من الله لا عن طريق التعلم وقراءة الكتب.

في إحدى المناسبات يحكي الشيخ عن واحدة من التجارب التي حدثت له في جاهليته، وذلك حين كان مع والده في سفر يحيط بهما الغلمان من الحراس على صهوات الخيل، بأيديهم الرماح والسهام. وكان ابن عربي نفسه يمتطي صهوة جواده ويشهر في يده رمحا. والتجربة هنا في تجربة الفتي مع «الحُمُر الوحشية «التي مروا بها، والتي كان في العادة يهوي صيدها. ولكن

لأن المجال لم يكن مجال صيد وقنص، فقد فكر الفتي في أنه لا يجب أن يؤذيها. ولكن كيف يمرون بينها بخليلهم وأسلحتهم المشرعة دون أن يسببوا لها إزعاجا؟ يحدثنا ابن عربي فيقول: ففكرت في نفسي، وجعلت في قلبي لا أؤذي واحدا منها بصيد. وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه هش إليها، فمَسكْتُه عنها ورمحي بيدي إلى أن وصلت إليها ودخلت بينها، وربما مرَّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعي، فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جُزتُهُا. ثم أعقبني غلماني ففرَّت الحمر أمامها. وما عرفت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق، أعني طريق الله، فحينئذ علمت في نظري في المعاملة ما كان السبب. وهذا ما ذكرناه فسري الأمان إلى نفوسهم»[7].

إن ابن عربي يريد من قص إحدى تجاربه في جاهليته أن يرسل لنا رسالتين: تتمثل الرسالة الأولي في شرحه لمعني ما حدث. لماذا أنست إليه الحمر الوحشية، وهو يمر من بينها بحصانه ورمحه يكاد يلامس ظهورها، في حين أنها -الحمر الوحشية - جفلت حين مر بها الغلمان؟ التفسير الذي لم يصل إليه الشيخ لهذا الحدث غير العادي إلا بعد أن سلك الطريق هو الذي يسميه «سر المعاملة». تلك هي الرسالة الواضحة في السرد، لكن ثم رسالة مضمرة يهمنا هنا إبرازها، فحواها أن «جاهلية» الشيخ كانت محملة ببذور المستقبل. إن حديث النفس الذي دار في نفس الفتي، أو بالأحرى الحديث الذي أداره الفتي في نفسه باستبعاد أي نية في إيذاء الحيوانات أو في مجرد إزعاجها وجد استجابة في نفس الحيوان؛ فسري الأمان من قلب الإنسان إلي قلب الحيوان في عملية تواصل غير عادية. الشيخ إذن يقول في رسالته المضمرة أنه لم يكن في أمر جاهليته خالي الوفاض من بذور «الخير» التي ستنبت وتثمر من بعده.

كان ثمة إرهاصات وعلامات تنبئ بأمر التحول الآتي، لأن بذور «الولاية» لا تنبت من فراغ، لا شيء في فلسفة الشيخ يتولد من لا شيء، كما سنري، والإنسان في جاهليته هو الإنسان في إسلامه، كما روي عن النبي «محمد» أنه قال «خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام»، وهو قول يردده ابن عربي كثيرا مستشهدا به البيان أن «الخير» في نفس البشر لا يتعلم تعلقا ضروريا بالإيمان.

يستطيع الشيخ أن يشرح السبب في سريان الأمان من نفس الإنسان إلى نفس الحيوان بطرق شتي، ولكن بعد أن كان قد اجتاز بالفعل الخطوات الأولي في طريق العرفان. أي بعد أن انتقل من مرحلة «الخير» بلا علم، إلى مرحلة «الخير» المؤسس على المعرفة. ليست المسألة مجرد تواصل بين الإنسان والحيوان مشروطة بصفاء قلب الإنسان وقدرته على رؤيته الحقيقة السارية في كل المخلوقات إنسانية وحيوانية وجماد ونبات. بل هي فوق ذلك كله تتضمن سرا إلهيا من حضرة «البسط» و«الرحمة». لقد كانت بداية انبثاق الوجود الظاهر بتجلي صفة الرحمة الإلهية: الرحمة بالموجودات أولا بنقلها من حالة العدم الذاتي

إلى حالة الوجود الظاهر، والرحمة بالأسماء الإلهية - ثانيا - والتي كانت تعاني «انقباض» سلطانها فأوجد لها أعيان الموجودات لتبسط عليها سلطانها فتتخلص من حالة «القبض». هذا معناه أن مبدأ «الرحمة» وما يتعلق به من «بسط» هو المبدأ الساري في الوجود كله.

يشير كثير ممن يؤرخون لسيرة ابن عربي الروحية لرؤيا مناميه رآها ابن عربي الفتي، أو الطفل، بوصفها الواقعة التي تمثل حافزا أساسيا في تغيير مسار حياته. ولعل الواقعة المشار إليها هي الرؤية التي وقعت له في واقعة مرض بلغ فيها حد الموت، الذي لم ينقذه منه إلا تلاوة أبيه لسورة «يس» - رقم ٣٦ - من القرآن الكريم فوق رأسه وهو في شبه غيبوبة بسبب المرض. خلال هذه الغيبوبة حدثت الرؤيا التي تجسدت فيها سورة «يس» للمريض فخاطبها وخاطبته. يحكي ابن عربي: «مرضت فغشي علي في مرضي بحيث أني كنت معدودا في الموتى، فرأيت قوما كريهين المنظر يريدون إذايتي، ورأيت شخصا جميلا طيب الرائحة شديدا يدافعهم عني حتى قهرهم، فقلت له: من أنت؟ فقال: أنا سورة يس أدفع عنك. فأفقت من غشيتي تلك، وإذا بأبي رحمه الله عند رأسي يبكي وهو يقرأ سورة يس وقد ختمها. فأخبرته بما شهدته. فلما كان بعد ذلك بمدة رويت في الحديث عن النبي صلي الله عليه وسلم أنه قال: «اقرءوا على موتاكم يس». (٢٥٢/٤)، وهي السورة التي يقول عنها الشيخ بعد ذلك أنها قلب كتاب الله.»[8]. وهناك أسباب ترشح الواقعة السابقة. واقعة المرض – لأن تكون هي الواقعة التي يشير إليه ابن عربي دون تحديد بوصفها نقطة التحول في حياته من مسارها المتوقع إلى المسار الذي صارت إليه.

واحد من هذه الأسباب حرص ابن عربي علي ذكر أنه لم يكن قد عرف بعد حديث النبي عن سورة «يس». وهذا سبب كاف يرشح وقت الطفولة ليكون زمن سرد هذه الواقعة. سبب آخر هو كثرة تكرار الشيخ الحقيقة أنه دخل خلوته دون توجيه شيخ أو تعليم أستاذ، فخرج منها بعلوم وهبية لا يتأتى الحصول عليا بقراءة الكتب. هذا بالإضافة إلى أن «تلاوة القرآن» في الأماكن الخالية – المقابر بصفة خاصة- كان يمثل - فيما يبدو - أهم الأذكار في خلوة الشيخ أو خلواته المبكرة.

٣-الخلوة والأذكار القرآنية، من الإيمان إلي العرفان:

من الصعب علي الباحث أن يحدد على سبيل اليقين ما إذا كانت هذه «الأذكار» القرآنية ثمرة اجتهاد شخصي، أم نتيجة توجيه من شيخ. ونحن نعرف أن الشيخ ظل حتى سنة ١١٩٢/٥٨٦ في اشبيلية لم يغادرها إلا سنة ٥٨٧ /١١٩٣ في أول زيارة التونس، وأنه في إشبيلية وقعت له الرؤيا التي غيرت مسار حياته، فدخل خلوته التي خرج منها مزودا بعلم لفت إليه الأنظار في سن مبكرة. وفي اشبيلية أيضا بدأت تدريبات الشيخ الروحية بقراءة

القرآن في المقابر وحده أحيانا ومع آخرين أحيانا أخري، وعندما بدأ الاتصال بالمشايخ تأثر بهم كما أثر فيهم.

يقول الشيخ في سياق الحديث عن المنزلة التي يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن في الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام ٣٦/٦): «اعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالي لاستعماله بإشبيلية من بلاد الأندلس سنة ٥٨٦ بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة في تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: أنا وعبد الله النزهوني قاضي شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد. (١٧٨/٤) لكنه في أحيان أخري يبدو متوحدا في خلوته في المقابر لقراءة القرآن. في «إشبيلية» أيضا، وفي سنة ٥٨٦ كذلك، يذكر الشيخ أنه قرأ الآية القرآنية «قل إن كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين» (سورة التوبة ٢٤/ ٠٩) يوم جمعة بعد الصلاة في المقابر بإشبيلية سنة ٥٨٦ فبقيت فيها سكران مالي تلاوة في صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية. أجد لها حلاوة ولذة لا يقدر قدرها». (٤/ ١٧١).

بدأ الطريق بالخلوة، دون شيخ أو قراءة أو أي معرفة مسبقة. هذا على الأقل ما يردده الشيخ دائما، خاصة في سياق لقائه بابن رشد. لكنه أيضا حريص في نفس الوقت على أن يذكر اتصاله بمشايخ التصوف في الأندلس قبل رحيله إلى المشرق. في هذا السياق يذكر أن من أوائل الشيوخ الذين اتصل بهم وتعلم منهم «أبو العباس العريني». ويهمنا هنا قصة محددة كاشفة عن علاقته بشيخه من جهة، وكاشفة عن مستوي «كشفه من جهة أخري» رغم أنه كان ما يزال في أول الطريق. اختلف الشيخ مع أستاذه «أبو العباس العريني» في مسألة ما، وفي الطريق عائدا إلى بيته التقي به شخص غريب لا يعرفه ونصحه ألا يخالف شيخه، فعاد ابن عربي لبيت شيخه ليعتذر له، وكانت المفاجأة أن الشخص الذي قابله ونصحه كان «الخضر». وسنعود للقصة بتحليل أكثر تفصيلا في فقرة تالية، لكن ما يهمنا هنا هو محاولة استجلاء متي بدأت صلة الشيخ بشيوخ الأندلس. ومن المحتمل أن يكون لقاء ابن عربي بشيخه الأول هذا - أبو العباس - كان في اشبيلية، حين زارها العريني سنة ١١٩٠/٥٨٥، وهي السنة التي يحكي فيها ابن عربي أنه رأي الأنبياء في رؤيا في «قرطبة».

يحكي الشيخ في سيرته العرفانية أن بدايته في الطريق بدأت من النقطة التي انتهت إليها رحلة شيخه: «كان شيخنا أبو العباس العريني عيسويا في نهايته، وهي كانت بدايتنا - أعني نهاية شيخنا في هذا الطريق كانت عيسوية - ثم نقلنا إلى الفتح الموسوي الشمسي، ثم بعد ذلك نقلنا إلي هود عليه السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلي محمد صلي الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا في هذا الطريق». (٢٠٧/١ - ٢٠٨)

وهذا معناه أن نقطة البداية كانت متقدمة جدا مقارنة بشيخه، الأمر الذي يكشف عن علاقة تكافؤ وندية لا تقلل من تقدير الشيخ لمشايخه. أو احترامه. لهم.

وكما كانت علاقته. بشيخه «العريني» علاقة فيها كثير من ملامح الندية. يؤكد ابن عربي أن علاقته بشيخة «أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي» - التي بدأت عام ٥٨٦ - كانت كذلك علاقة تفاعل لا مجرد علاقة تقبل سلبي، يقول: «ما راضني أحد من مشايخي سواه، فانتفعت به في الرياضة. وانتفع بي في مواجيده، فكان لي تلميذا وأستاذا وكنت له مثل ذلك. وكان الناس يتعجبون من ذلك ولا يعرف واحد منهم سبب ذلك، وذلك سنة ست وثمانين وخمسمائة. فكان قد تقدم فتحي علي رياضتي وهو مقام خطر، وأفاء الله علي تحصيل الرياضة علي يد هذا الشيخ جزاه الله كل خير». (١/ ٦٤٥).

٤ - إرهاصات الرحيل، بين المغرب والأندلس:

منذ أن زار الشيخ تونس سنة 587/ـ ١١٩٣ لأول مرة، لم تتوقف رحلاته بين الأندلس بصفة عامة، وإشبيلية بصفة خاصة، وبين المغرب. العربي.. نجده في فاس سنة ٥٨٩/ ١١٩٥ مع شيخ آخر هو «أبو اسحاق ابن طريف»: «وهو من أكبر من لقيته.. ولقد سمعت هذا الشيخ يوما وأنا عنده بمنزله. بالجزيرة الخضراء. سنة تسع وثمانين وخمسمائة. وقال لي: والله يا أخي ما أري الناس. في حقي إلا أولياء عن آخرهم ممن يعرفني. قلت له: كيف تقول يا أبا إسحاق؟ فقال: إن الناس الذين رأوني أو سمعوا بي إما أن يقولوا في حقي خيرا أو يقولوا ضد ذلك. فمن قال في حقي خيرا. أثني علي، فما وصفني إلا بصفته، فلولا ما هو أهل له ومحل لتلك الصفة ما وصفني بها، فهذا عندي من أولياء الله. ومن قال في شرا فهو عندي ولي أطلعه الله علي حالي، فإنه صاحب فراسة وكشف ناظر بنور الله فهو عندي ولي. فلا أري يا أخي إلا أولياء الله».

في سنة ٥٩٠/ ١١٧٥ نجد الشيخ في تونس، حيث يحكي هي قصة أبيات من الشعر حدث بها نفسه دون أن يكتبها أو ينشدها بمسمع من أحد. ويحدد ابن عربي المكان الذي حدث فيه ذلك بأنه مقصورة ابن مثني بشرق تونس من بلاد إفريقية، ويحدد الوقت بأنه عند صلاة العصر، والسياق هو الباب ٣٦٠- في معرفة منازل الظلمات. المحمودة والأنوار المشهودة - الذي يتضمن فيما يتضمنه من علوم الكشف أحد العلوم، الذي يحدده الشيخ بأنه «أن يعلم صاحب الكشف أن أي واحد أو جماعة، قلت أو كثرت، لابد أن يكون معهم من رجال الغيب واحد عندما يتحدثون. فذلك الواحد ينقل أخبارهم في العالم، ويجد ذلك الناس. من نفوسهم في العالم، فيجتمع. جماعة. في خلوة، أو يحدث الرجل نفسه بحديث لا يعلم به إلا الله، فيخرج أو تخرج تلك الجماعة. فتسمعه في الناس يتحدثون به».

يتضمن هذا العلم أن هناك دائما «موجودا» من عالم الغيب، وظيفته أن يلازم الإنسان فردا كان أم جماعة. هذا الملازم من عالم الغيب ينقل ما يدور من حديث منطوق أو نفسي من الإطار الي يدور فيه إلى خارج هذا الإطار، فيفاجأ الفرد أو الجماعة بحديثهم هذا - المنطوق منه أو النفسي - منتشرا بين الناس الذين لم يكونوا حاضرين، والذين لا سبيل لهم لمعرفة الحديث بالطرق المعتادة. العلم بهذا الأمر. أمر رجال الغيب الذين ينقلون الأحاديث ويشيعونها -من العلوم الكشفية التي لا يعلمها إلا أصحاب «منازل الظلمات المحمودة والأنوار المشهودة». يحكي ابن عربي في هذا السياق قصتين متداخلتين: تتعلق القصة الأولي بأبيات من الشعر كان قد حدث بها نفسه وهو بمقصورة ابن مثني بشرق تونس عند صلاة العصر، لكنه وجد شخصا ينشد تلك الأبيات نفسها في «إشبيلية» بعد ثلاثة أشهر، وهي الفترة التي تستغرقها رحلة العودة إلى «إشبيلية» من «تونس»، وكان من الطبيعي أن يسأل ابن عربي منشد الآيات: لمن تلك الأبيات؟ وكانت المفاجأة في جواب الرجل أنه قال إن الأبيات لمحمد بن العربي. فسأله الشيخ مرة أخري - أم نقول الصبي؟ - ومتي حفظتها؟ فذكر له بالضبط التاريخ والوقت الذي حدثته نفسه بالأبيات فيها، ولما سأله: ومن أنشدك إياها، كان الجواب: «كنت جالسا ليلة بسوق إشبيلية في مجلس جماعة على الطريق، ومر بنا رجل غريب لا نعرفه كأنه من السياح، فجلس إلينا فتحدث معنا ثم أنشدنا هذه الأبيات فاستحسناها وكتبناها».

ثم يواصل الرجل قصته مفصلا ما حدث من حوار بينهم وبين الرجل الغريب الغامض الذي أنشدهم الأبيات التي حدث ابن عربي نفسه بها في مقصورة ابن مثني بتونس، فقد تساءل الجمع موجهين السؤال للغريب الغامض: لمن هذه الأبيات، وكان جواب الرجل الغامض أنها لفلان وذكر اسم «محمد ابن العربي «فلما قالوا له: فهذه مقصورة ابن مثني (المذكورة في الأبيات) ما نعرفها ببلادنا، كان جواب الرجل الغريب الغامض: هي بشرق جامع تونس، ثم أضاف عن الأبيات: وهناك عملها (يقصد ابن عربي) في هذه الساعة وحفظتها. ثم يأتي التعليق من الراوي الثاني الذي يحكي لأبن عربي عن الشخص الذي أنشدهم الأبيات: ثم «غاب فلم ندر أمره، ولا كيف ذهب عنا وما رأيناه».

جدير بالالتفات هنا أن الشخص الذي سمعه ابن عربي ينشد أبياته شخص لا يعرفه ابن عربي، فقد التقيا بالمصادفة، وسمعه ينشد الشعر الذي سبق له أن حدث نفسه به بالمصادفة أيضا. الرجل الغريب الذي روي الشعر في حضور الجماعة - التي كان قد انضم إليها الشخص الذي قابله ابن عربي – يدلي للجماعة بمعلومات دقيقة عن الأبيات وأين سمعها ومتي سمعها، دون أن يشير إلى «كيف» سمعها. الغريب في الأمر أن الآيات التي حدث بها ابن عربي نفسه في تونس، وسمعها الكائن الذي ينتمي إلى عالم الغيب فأشاعها وأذاعها في إشبيلية، وسمع ابن عربي شخصا مجهولا بطريق المصادفة ينشدها في إشبيلية، هي أبيات موضوعها الغزل في صبي تونسي:

مقصورة ابن مثني
أمسيت فيها معني

بشادن تونسي
حلو اللمي يتمني

خلعت فيه عذاري فأصبح
الجسم مضني

سألته الوصل لما
رأيته يتجنى

فهز عطفيه عجبا
كالغصن إذ يتثنى

فقال انت غريب
يا ذا إليك عنا

قد ذبت شوقا ويأسسا
ومت وجدا وحزنا

ليس الغزل بمذكر أمرا غريبا، فهو تقليد شعري صوفي، والمعني الصوفي للتعلق بالمردان - الصبيان - يفسره ابن عربي في مكان آخر (انظر: ٢/ ٢١١). في نهاية السرد يذكر الشيخ الأبيات الشعرية ثم يحدد اسم الصبي - الذي يتغزل فيه - ويذكر تاريخ الواقعة: «وهذا الصبي كان يقال له أحمد بن الإدريسي من تجار البلد كان أبوه، وكان شابا صالحا يحب الصالحين ويجالسهم وفقه الله. وكان هذا المجلس بيني وبينه سنة خمسين وتسعمائة، ونحن الآن في سنة خمس وثلاثين وستمائة». (٣٧٧/٣ – ٣٧٨)

ولكن قبل أن يصل السرد إلى نهايته، يروي الشيخ قصة أخري لتأكيد أمر العلم برجال الغيب الذين ينقلون للناس ما يحدث به الإنسان نفسه، أو ما تتحدث به الجماعة بين بعضها البعض. والقصة الثانية في السرد تحكي عن شخص - مجهول أيضا - التقي به الشيخ بجامع «العديس» بإشبيلية يوما بعد صلاة العصر. بدأ هذا الشخص يحكي لابن عربي عن صفات رجل من أهل الطريق كان قد التقي به هذا الشخص المجهول في «خراسان» مركز القصة الثانية وبؤرة دلالتها أن «الشيخ الخراساني» ظهر بذاته لعيني ابن عربي، دون أن يراه الشخص الذي يحكي. الأهم من ذلك أنه - الشيخ الخراساني- أخبر ابن عربي أنه هو الشخص الذي يحكي عنه الراوي المجهول. يمكن للباحث أن يلحظ هنا علاقة ما بين هذه القصة، أو بالأحرى التجربة، وبين تجربة ابن عربي في جاهليته مع الحمر الوحشية: تجربة سريان روح

«الأمان» من نفس «الإنسان» إلى نفس «الحيوان». فهل يكون هذا السريان بفعل رجال «الغيب» الذين يدل عليهم العلم الكامن في القصة الحالية؟

وفي سنة ١١٩٤/٥٩٠ نجده في تونس يقرأ كتاب «خلع النعلين» لأبي القاسم بن قسي رواية عن ابنه. وهي نفس السنة التي كان فيها في إحدى زيارته لوليه وصديقه أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر بن القرشي المهدوي (ت: ١٢٢٤/٦٢١)، وهو الذي كتب له الشيخ رسالة «روح القدس»، وهو في مكة. وكان قد بدأ في داره في «تونس» تأليف «إنشاء الدوائر» سنة ٥٩٨[9]. في إهداء «الفتوحات» يذكر ابن عربي أنه في زيارته سنة ٥٩٠ لمنزل وليه لم يلق ما كان يجب أن يلقاه من تقدير، لكن لغة ابن عربي في التعبير عن هذا الموقف لغة على درجة عالية من الرهافة؛ إذ يلوم وكأنه يعتذر، أو يعتذر وكأنه يلوم. وبين ليونة أسلوب «الاعتذار» وجفاء أسلوب «اللوم» تتماوج لغة الشيخ في هذا الإهداء المتميز.

وما يهمنا من هذا الإهداء في سياقنا هنا ما يعكسه من إيماء ابن عربي إلي الدرجة التي كان قد وصل إليها في سلم المعرفة الصوفية، وعدم رضاه بسبب عدم تقدير أقرب الناس إليه - وهو صديقه ووليه - لمكانته. ويفصح الشيخ إلي أن سبب ذلك أنه لا يفخر بمكانته ولا يدل بها على أقرانه، ولكنه على العكس من ذلك يبدي من نفسه التواضع وسوء الحال. يبدأ الشيخ إهدائه بذكر أن من واجب الأصدقاء إذا افترقا أن يداوما الوصال، ويحس أن من واجبه أن ينقل إلى صديقه ووليه ما حصله في غيابه عنه من تجارب وما أفاء الله عليه من عارف: فاعلم أيها العاقل الأديب والولي الحبيب أن الحكيم إذا نأت به الدار عن قسيمه، وحالت صروف الدهر بينه وبين حميمة، لابد أن يعرفه بما اكتسب في غيبته وما حصله من الأمتعة الحكمية في غيبته؛ ليسر وليه بما أسداه إليه البر الرحيم من لطائفه ومنعه من عوارفه، وأودعه من حكمه وأسمعه من كلمه، فكان وليه ما غاب عنه بما عرف منه».

بعد هذه المقدمة التي يؤكد فيها الشيخ أن الود بين الأصدقاء لا يؤثر فيه تباعد المسافات يشير إلى «الكدر» الذي أحس به من وليه وأسرته أثناء زيارته سنة ٥٩٠، وذلك دون أن يشرح أو يفصل سبب هذا «الكدر». لكنه يعطي علامات ذات مغزى بالنسبة للقارئ، إذ سبب «الكدر» منشؤه عدم الالتفات إلى مكانته التي حاول بطرق شتي أن يكشفها لوليه: «وإن كان الولي ابقاه الله قد أصاب صفاء الود بعده كدر لعرض، وظهر منه انقباض عند الوداع لتتميم غرض، فقد غمض وليه عن ذلك جفن الانتقاد وجعله من الولي أبقاه الله من كريم الاعتقاد؛ إذ لا يهتم منك إلا من يسال عنك. فليهنأ الولي أبقاه الله تعالي فإن القلب سليم، والود كما يعلم من الجوانح مقيم... وربما كان من الولي حفظه الله تعالي في الرحلة الأولي التي رحلت إليه سنة تسعين وخمسمائة عدم التفات فيها إلى جانبي، ونفور عن الجري على مقاصدي ومذاهبي؛ لما لاحظ فيها رضي الله عنه من النقص. وعذرته في ذلك فإن أعطاه ذلك مني ظاهر الحال وشاهد النص، فإني سترت عنه وعن بنيه ما كنت عليه في

نفسي، بما أظهرت لهم من سوء حالي وشره حسي، وربما كنت أسألهم أحيانا عن طريق التنبيه، فيأبى الله أن يلحظني واحد منهم بعين التنزيه. ولقد قرعت أسماعهم يوما في بعض المجالس والولي أبقاه الله في صدر تلك المجالس، بأبيات أنشدتها وفي كتاب «الإسرا» أودعتها وهي:

انا القرآن والسبع المثاني
وروح الروح لا روح المعاني

فوالله ما أنشدت من هذه المقطوعة بيتا إلا وكأني أسمع ميتا. وسبب ذلك حكمة كنت أبغي رضاها، فما كان إنشادي لهم مع معرفتي بقلة حرمتي عندهم إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها... ولا أزل بعد مفارقتي حضرة الولي، أبقاه الله، له ذاكرا ولأفعاله شاكرا، وبمناقبه ناطقا، ولأحواله وآدابه عاشقا، وربما سطرت من ذلك في الكتب ما سارت به الركبان، وشهر في بعض البلدان، وقد وقف الولي عليه، وراي بعض ما لديه، فقد ثبت له الود مني قبل سبب يقتضيه، وغرض عاجل أو آجل يثبته في النفس ويمضيه».

لقد عجز الولي عن الالتفات إلى ما حاول الشيخ لفته إليه من مكانته التي بلغت أن يكون هو نفسه «القرآن والسبع المثاني».. وهي مكانة توازي مكانة النبي عليه السلام، الذي قالت عنه زوجته السيدة عائشة «كان خلقه القرآن».. ومن الواضح أن «عدم الالتفات، هذا جرح كرامة «ابن عربي» وان حاول أن يخفي هذا الجرح بنسبة النقص إلى نفسه، أو بالأحرى بإقراره أنه كان حريصا على أن يبدوا في عيونهم بمظهر النقص. لكنه أيضا يعود فيقول إنه قصد بإظهار حاله لوليه. رغم علمه بنقص حاله في عينه. «حاجة في نفس يعقوب». والمقصود هنا، في تقديري - أنه شأن «الملامتية» لا يريد أن يظهر حاله بالإفصاح، وإن أراد أن يلمح إليه. ولأنه كان يتوقع من وليه أن يتفهم بالإشارات، وهذا لم يحدث، فقد أصابه ما أصابه من إحساس بالكدر.

يذكر الشيخ بعد هذه الزيارة سنة ٥٩٠ زيارته الأخيرة لوليه في تونس؛ حيث قضي في ضيافته تسعة أشهر قبل أن يرحل رحيله النهائي إلى «مكة» للحج، مرورا ببيت المقدس، ومن الواضح أن السفر إلى مكة كان للحج ثم العودة، لكن الشيخ لم يعد أبدا: «ثم كان الاجتماع بالولي تولاه الله تعالي بعد ذلك بأعوام في محله الأسني، وكانت الإقامة معه تسعة أشهر دون أيام في العيش الأرغد الأهني، عيش روح وشبع وقد جاد كل واحد منا على صفيه وسمح. ولي رفيق وله رفيق، وكلاهما صديق وصديق.: فرفيقه شيخ عاقل محصل ضابط يعرف بأبي عبد الله ابن المرابط، ذو نفس أبية وأخلاق رضية وأعمال زكية، وخلال مرضية. يقطع الليل تسبيحا وقرآنا، ويذكر الله علي أكثر أحيانه سرا وإعلانا، بطل في ميدان المعاملات، فهيم لما يبديه صاحب المنازل والمنازلات، منصف في حاله، مفرق بين حقه ومحاله. وأما رفيقي فضياء خالص ونور صرف، حبشي اسمه عبدا لله بدر لا يلحقه خسف.. فكنا الأربعة الأركان التي قام

عليها شخص العالم والإنسان؛ فافترقنا على هذه الحال لانحراف قام ببعض هذه المحال. فإني كنت قد نويت الحج والعمرة، ثم أسرع إلى محله الكريم الكرة. فلما وصلت أم القري، بعد زيارتي خليل الرحمن الذي سن القري، وبعد صلاتي بصخرة المقدس الأقصى، وزيارة سيد ولد آدم ديوان الإحاطة والإحصاء، أقام الله في خاطري أن أعرف الولي ابقاه الله بفنون من المعارف حصلتها في غيبتي، وأهدي إليه أكرمه الله من جواهر العلم التي اقتنيتها في غربتي. فقيدت له هذه الرسالة اليتيمة، التي أوجدها الحق لأعراض الجهل تميمة، ولكل صاحب صفي وحقق صوفي، ولحبيبنا الولي، وأخينا الذكي وولدنا الرضي عبد الله بدر الحبشي اليمني معتق أبي الغنائم ابن أبي الفتوح الحراني وسميتها «رسالة الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية»[10].

من الجدير بالذكر أن الشيخ يذكر أن «أبا عبد الله المرابط» كان هو الذي أحس بما يحاول كشفه من حاله في الزيارة الأولي سنة ٥٩٠، لكن إحساسه به كان ملتبسا، الأمر الذي يعني أنه حتى هؤلاء الذين كانوا يحسون مكانته لم يكونوا قادرين على فهمها فهما عميقا: «وما أحس بي من ذلك الجمع المكرم إلا «ابوعبدالله ابن المرابط» كليمهم المبرز المقدم، ولكن بعض إحساس والغالب عليه في أمري الالتباس». (٩/١ - ١٠) هل كان هذا الإحباط الذي يعبر عنه الإهداء واحدا من أسباب قرار الرحيل؟

في سنة ٥٩١ / ١١٩٥ يحكي لنا ابن عربي أنه كان في فاس حين شهد عبور عساكر الموحدين للأندلس، وهو العبور الذي تحقق به انتصار الخليفة «أبو يوسف يعقوب» المنصور (٥٨٠ - ٥٩٥/ ١١٨٤ - ١١٩٩) في ٨ شعبان ٥٩١ /٨ يوليو ١١٩٥، في معركة «الأراك». فهل كانت الحروب سببا آخر للرحيل؟

في سنة ٥٩٢ نجده في إشبيلية يحكي لنا عن تبسطه مع أصدقائه، والقصة تكشف أن الشيخ صار له أتباع ومريدون يتهيبون التبسط معه لعلو شأنه في نظرهم. لكنها تكشف لنا أيضا ملمحا من ملامح شخصية الشيخ حدثنا هو عنها فيما مر بنا من قصص، ذلك هو «التواضع» و«البساطة» و«إنكار الذات» لكنه هذه المرة يربط بين هذا الملمح وبين صفة إلهية سارية في الوجود، هي صفة الرحمة وما ينبثق عنها من صفات الجمال ومقام «البسط». يحكي لنا ابن عربي عن نموذج علاقته بتلاميذه وأصدقائه، واقعة يؤرخ لها بسنة ١١٩٦/٥٩٢ بعد أن دخل الطريق، كان أصدقاؤه ومريدوه يهابونه ويظهرون له الإعظام والتبجيل. يقول: بتنا ليلة عند أبي الحسين بن أبي عمر بن الطفيل[11] بإشبيلية سنة ٥٩٢، وكان كثيرا ما يحشمني ويلزم الأدب بحضوري. وبات معنا أبو القاسم الخطيب وأبو بكر بن سام وأبو الحكم بن السراج[12]. وكلهم قد منعهم احترام جانبي (من) الانبساط ولزموا الأدب والسكون. فأردت (أن) أعمل الحيلة في مباسطتهم، فسألني صاحب المنزل أن يقف على شيء من كلامنا، فوجدت طريقا إلى ما كان في نفسي من مباسطتهم، فقلت له: عليك

من تصانيفنا. بكتاب سميناه الإرشاد في خرق الأدب المعتاد، فإن شئت عرضت عليك فصلا من فصوله، فقال لي: أشتهي، فمددت رجلي في حجره وقلت له: كبسني، ففهم عني ما قصدت، وفهمت الجماعة. فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الانقباض والوحشة. وبتنا بأنعم ليلة في مباسطة دينية» (٥٩٥/٤).

غني عن القول إنه لا يوجد لابن عربي كتاب اسمه «الإرشاد في خرق الأدب المعتاد» لكنها روح الدعابة والرغبة في المباسطة وإزالة وحشة الهيبة. والتوقير المبالغ فيه بين الشيخ ومريديه، لكنه يربط تلك القصة بمقام «البسط» وهو مقام صوفي يقابل مقام «القبض»، وكل من المقامين يرتبط بأسماء إلهية، إذ يرتبط مقام «البسط» بأسماء الجمال والرحمة، بينما يرتبط مقام «القبض» بأسماء «الجلال» و«الجبروت». من مقام «البسط» هذا يضاحك الملوك أهل البلاط من أمراء ونساء، بل يضاحكون أولادهم بما ينزلون إليهم من حركاتهم حتى يضحك الصغير (انظر: ٤٢٧/٤).

٥- اللقاء بالخضر، البداية والنهاية:

عن لقائه بالخضر وهو في أول الطريق. يقول ابن عربي في سياق حديثه عن «الأقطاب»، و«الخضر» واحد من المتميزين منهم: «هذا الوتد» (المخصوص المعمر) هو الخضر صاحب موسي عليه السلام أطال الله عمره إلى الآن. وقد رأينا من رآه واتفق لنا في شأنه أمر عجيب؛ وذلك أن شيخنا أبا العباس العريني جرت بيني وبينه مسألة في حق شخص كان قد بشر بظهوره رسول الله صلي الله عليه وسلم فقال لي: هو فلان بن فلان، وسمي لي شخصا - اعرفه باسمه، وما رأيته. ولكن رأيت ابن عمته - فتوقفت فيه ولم آخذه بالقبول، أعني قوله فيه لكوني على بصيرة في أمره، ولا شك أن الشيخ رجع سهمه عليه فتأذي في باطنه ولم أشعر بذلك؛ فإني كنت في بداية أمري، فانصرفت عنه إلى منزلي، ولما كنت في الطريق. لقيني شخص لا أعرفه، فسلم على ابتداء. سلام محب مشفق وقال لي: يا محمد صديق الشيخ أبا العباس. فيما ذكره عن فلان، وسمي لي الشخص الذي ذكره أبو العباس. العريني: فقلت له: نعم، وعلمت ما أراد. ورجعت من حيني إلي الشيخ لأعرفه. بما جري. فعندما دخلت عليه قال لي: يا أبا عبدا لله أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خاطرك عن قبولها إلي الخضر يتعرض. إليك ويقول صدق فلانا فيما ذكره لك؟ ومن أين يتفق. لك هذا في كل مسألة تسمعها مني فتتوقف؟ فقلت: إن باب التوبة مفتوح، فقال: وقبول التوبة واقع. فعلمت أن ذلك الرجل كان الخضر ولا شك إني استفهمت الشيخ عنه. أهو هو؟ فقال: نعم هو الخضر». (٢٠٧/١ - ٢٠٨) ويعود ابن عربي لذكر القصة نفسها في سياق آخر ليبين أن الخضر حين طلب منه أن يصدق الشيخ أبا العباس. في رأيه لم يكن بمعني أكثر من التأكيد على ضرورة الالتزام بحدود الأدب واللياقة في الاختلاف مع الشيخ. يقول ابن عربي إن

شيخه رجع إلى رأيه في المسألة موضوع الخلاف بينهما. «وقال لي: إني كنت على غلط فيها. فقلت له: يا سيدي علمت الساعة أن الخضر ما أوصلني إلا بالتسليم. ما عرفني بأنك مصيب في تلك المسألة. فإنه ما كان يعين على نزاعك فيها؛ فإنها لم تكن من الأحكام الشرعية التي يحرم السكوت عنها: وشكرت الله علي ذلك وفرحت للشيخ للمرتبة التي ينزله الحق فيها» (٣٧٥/٣).

وقد تكررت واقعة اللقاء بالخضر في أول الطريق أكثر من مرة. «ثم اتفق لي مرة أخري أني كنت بمرسي تونس بالحفرة في مركب في البحر فأخذني وجع في بطني، وأهل المركب قد ناموا، فقمت إلى جانب السفينة وتطلعت إلي البحر. فرأيت شخصا على بعد في ضوء القمر، وكانت ليلة البدور، وهو يأتي على وجه الماء، حتى وصل ووقف معي ورفع قدمه الواحدة واعتمد على الأخرى، فرأيت باطنها وما أصابها بلل، ثم اعتمد عليه ورفع الأخرى فكانت كذلك. ثم تكلم معي بكلام كان عنده ثم سلم وانصرف يطلب المغارة مائلا نحو تل على شاطئ بيننا وبينه مسافة تزيد على ميلين؛ فقطع المسافة في خطوتين أو ثلاث، فسمعت صوته وهو على ظهر المغارة يسبح الله تعالي.

وريما مشي إلى شيخنا جراح بن خميس الكتاني وكان من سادات القوم مرابطا بمرسي عبدون، وكنت جئت من عنده بالأمس من ليلتي تلك، فلما جئت المدينة لقيت رجلا صالحا فقال لي: كيف كانت ليلتك البارحة في المركب مع الخضر؟ ما قال لك وما قلت له؟

فلما كان بعد ذلك التاريخ خرجت إلى السياحة بساحل البحر المحيط، ومعي رجل ينكر خرق العوائد للصالحين، فدخلت مسجدا خربا منقطعا لأصلي فيه أنا وصاحبي صلاة الظهر، فإذا جماعة من السائحين المنقطعين دخلوا علينا يريدون ما نريده من الصلاة في ذلك المسجد، وفيهم ذلك الرجل الذي كلمني علي البحر الذي قيل لي إنه الخضر، وفيهم رجل كبير القدر أكبر منه منزلة. وكان بيني وبين ذلك الرجل اجتماع قبل ذلك ومودة، فقمت وسلمت عليه؛ فسلم على وفرح بي، وتقدم فصلي بنا. فلما فرغنا من الصلاة خرج الإمام وخرجت خلفه وهو يريد باب المسجد، وكان الباب في الجانب الغربي يشرف علي البحر المحيط بموضع يسمي بكة. فقمت أتحدث معه على باب المسجد، وإذا بذلك الرجل الذي قيل إنه الخضر قد أخذ حصيرا صغيرا كان في محراب المسجد، فبسطه في الهواء على قدر علو سبعة أذرع من الأرض، ووقف على الحصير في الهواء ينتقل فقلت لصاحبي: أما تنظر إلى هذا وما فعل؟ فقال لي: سر إليه واسأله. فتركت صاحبي واقفا وجئت إليه، فلما فرغ من صلاته سلمت عليه وأنشدته لنفسي شعراً:

شغل المحب عن الهواء بسره
في حب من خلق الهواء وسخره

العارفون عقولهم معقولة
من كل كون يرتضيه مطهرة

فهمو لديه مكرمون وفي الوري
أحوالهم مجهولة ومسترة

فقال لي: يا فلان، ما فعلت ما رأيت إلا في حق هذا المنكر، وأشار إلى صاحبي الذي كان ينكر خرق العوائد، وهو قاعد في صحن المسجد ينظر إليه؛ ليعلم أن الله يفعل ما يشاء مع من يشاء. فرددت وجهي إلى المنكر وقلت له: ما تقول؟ فقال: بعد العين ما يقال؟

ثم رجعت إلى صاحبي، وهو ينتظرني بباب المسجد، فتحدثت معه ساعة، وقلت له: من هذا الرجل الذي صلي في الهواء؟ وما ذكرت له ما اتفق لي معه قبل ذلك. فقال لي: هذا الخضر؛ فسكت.. فهذا ما جري لنا مع هذا الوتد نفعنا الله برؤيته، وله من العلم اللدني ومن الرحمة بالعالم ما يليق بمن هو على رتبته.. وقد كنت قد لبست خرقة الخضر... من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن زبي البورزي، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية، وهو أبن حمويه وكان جده قد لبسها من الخضر.

ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة، وألبستها الناس؛ لما رأيت الحضر قد اعتبرها. وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن؛ فإن الخرقة عندنا إنما هي عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق، ولهذا لا يوجد لباسها متصلا برسول الله صلي الله عليه وسلم، ولكن يوجد صحبة وأدبا وهو المعبر عنه بلباس التقوى. فجرت عادة أصحاب الأحوال، إذا ما رأوا واحدا من أصحابهم عنده نقص في أمر ما وأرادوا أن يكملون له حاله اتحد به هذا الشيخ. فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذي عليه في ذلك الحال ونزعه وأفرغه على الرجل الذي يريد تكميل حاله، فيسري فيه ذلك الحال فيكمل له ذلك؛ فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا».. (٢٠٧/١ – ٢٩٨)

تمثل علاقة ابن عربي بالخضر- الشخصية التي تمثل في الثقافة الإسلامية نموذج القطب الصوفي الموهوب نعمة العلم الإلهي بلا نبوة أو رسالة. في تطورها من اللقاء العابر إلى استلام الخرقة - شارة اكتمال المعرفة – نموذجا لتطور رحلة ابن عربي العرفانية من بداية الطريق حتى الوصول إلى قمة الولاية. ولعله من الدال في هذا السياق أن نلاحظ حرص الشيخ علي بيان أن مصادر خبرته الروحية تجمع بين مصادر نبوية - عيسوية موسوية أولا - ومصادر عرفانية على رأسها يقف الخضر، القطب والإمام. ولكن من هو «الخضر» هذا؟ يقول ابن عربي عنه: «واسمه يليا بن ملكان بن فالخ بن عابر بن شالخ بن أرفخشد بن سام بن نوح، وكان في جيش فبعثه أمير الجيش يرتاد له ماء، وكانوا فقدوا الماء، فوقع بعين

الحياة فشرب منه فعاش إلى الآن. وكان لا يعرف ما خص الله به من الحياة شارب ذلك الماء... ثم عاد إلي أصحابه. فأخبرهم بالماء فسارع الناس إلى ذلك الموضع ليستقووا منه فأخذ الله بأبصارهم عنه فلم يقدروا عليه» (٣٧٥/٣).

ومن الجدير بالتوبة. أن ابن عربي يفسر هذا العطاء الذي وهبه الله للخضر دون غيره من رجال الجيش. شرب ماء عين الحياة - بأنه كان مكافأة له على سعيه لطلب الماء للناس. ومن خلال هذا التفسير يربط بين العطاء الرباني للنبي موسي، فقد كان موسي ـ وفقا للقصة القرآنية - يسعي في حاجة. أهله حين توجه إلى النار «فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدي» (سورة طه ٢٠:١٠) فكانت نتيجة هذا السعي في حاجة أهله كلام ربه له «فلما أتاها. نودي يا موسي.» هكذا يربط ابن عربي بين الخضر وموسى حين يقول إن سعي الخضر بحثا عن الماء من أجل الجيش، أنتج له الخلود «مثل ما في قصة موسي عليه السلام لما مشي في حق أهله ليطلب لهم نارا يصطلون بها ويقضون بها الأمر الذي لا يقضي إلا بها في العادة. وما كان عنده عليه السلام خبر بما جاءه. فأسفر له عاقبة ذلك الطلب عن كلام ربه بكلمه الله تعالي في عين حاجته، وهي النار في الصورة ولم يخطر له عليه السلام ذلك الأمر بخاطر» (٣٧٤/٣).

هذا يمتدح ابن عربي من تراث طويل عن «شخصية الخضر»، وهو تراث تختلط فيه عناصر شتي شفاهية يهودية ومسيحية. وقد أدمجت هذه العناصر في كتب التفسير الكلاسيكية في سياق تفسير القصة القرآنية. التي وردت في سورة «الكهف رقم ١٨»، وهي القصة التي تمثل محور المصدر الإسلامي، ونحتاج من ثم لوقفة نحلل فيها عناصر القصة كما وردت في القرآن الكريم.

٦-الخضر في القرآن

والقصة القرآنية. كما وردت في سورة «الكهف» تتحدث عن قصة «موسي» و «العبد الصالح» دون تعيين لاسمه. والقصة تبدأ بذكر شأن موسي مع «فتاه»، الذي حدده المفسرون بأنه «يوشع بن نون»، وكان يتبع موسي يخدمه ليأخذ عنه. العلم. ويبدو أن «موسي» كان في رحلة هدفها الوصول إلى «مجمع البحرين»:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا. (60) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (61) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِن سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (62) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (63) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا (64)

هـذه الرحلـة الغامضـة إلى «مجمـع البحـرين»، ثم الوصـول واكتشـاف «انسراب الحـوت» العجيب للبحر، الأمر الذي دفع بموسى وفتاه للرجوع عودا على بدء بحثا عن الحوت فيما يبدو، هـذه الرحلـة الغامضـة فتحت المجال أمـام المفسرين للبحث عن الـدلالات والمعـاني الـتي تكتـنز بهـا القصـة. وممـا زاد من درجـة «الغمـوض» البـاعث على مزيـد من محـاولات الكشف من جانب المفسرين، ذلك الانتقال المباشر من قصة موسي وفتاه والحوت لقصة أخري يكون فيها موسي هو التابع بعد أن كان «المتبوع». يظهر «العبد الصالح» المشغول في رحلته الخاصة. ليصبح هـو «المتبـوع» الـذي يتبعـه موسي ليتعلم منه. وبعبـارة أخـري يختفي المتعلم «فتي موسي» من المشهد، ليصبح موسي «فتي» تابعا للعبد الصالح:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا وَلا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (70)

هـذا الاتفاق الغريب يثير منذ البداية تشوق القارئ أو المستمع أولا لنوع المعرفة والعلم الذي آتاه الله «العبد الصالح»، والذي يحتاج موسي النبي الرسول لتعلمه. تتمثل الإثارة الثانية في تقرير «العبد الصالح» لموسى أنه لن يحتمل مصاحبته ولن يصبر على مشقتها، مبينا لـه - بطريقة تزيد من درجة تشوقه أكثر مما تزهده في المصاحبة والتعلم - أنه من الصعب على الإنسان أن يحتمل مشاهدة ما لا يعلم أسبابه وعلله وغاياته. وتنجح حيلة «التشـوق» ويقبل «موسي» التحـدي فيضع «العبـد الصالح» شرطا أكثر غرابة لا يـتردد «موسي» في قبولـه. كـان الشرط هـو «عـدم السـؤال» عن شيء من جـانب «موسي»، و«الانتظار» حتى يتكرم «العبد الصالح» بكشف الأسباب والمبررات والبواعث المفسرة لأفعاله. اتفاق غريب وعجيب خاصة إذا كان الهدف والغاية من المصاحبة هـو «العلم» و«المعرفة».

وككل القصص الملغـزة يقـوم «العبـد الصالح» بارتكاب أفعـال ثلاثـة تبـدو في عين موسي إفسـادا: الفعـل الأول هـو قيـام العبـد الصـالح بإحـداث «خـرق» في السـفينة الـتي ركباهـا، والفعل الثاني هو قيامه بقتل صبي بلا سبب واضح أو مبرر معقول. وكانت الحادثة الثالثة قيام «العبد الصالح» ببناء «جدار» كان على وشك السقوط، دون أن يطلب أجرا على هذا العمل رغم حاجته هـو وموسى الماسة لما بقيم أودهمـا في هـذه القريـة، الـتي أبي أهلها أن يقدموا لهم أي طعام على سبيل الضيافة. بعد كل فعل من الأفعال الثلاثة السابقة يعترض موسي؛ ردا على أول اعترض يذكره العبد الصالح موسي بما سبق أن اتفقا عليه، فيعتذر موسي. بعد الاعتراض الثاني يشتد لوم العبد الصالح لموسى لعدم صبره، فيعتذر موسي واعدا أن تكون تلك هي المرة الأخيرة. في المرة الثالثة يكون اعتراض موسي علامة علي

عجـزه عن احتمـال الصـمت، ويكـون إعلان «الفـراق» من جـانب العبـد الصـالح. لكن قبـل الفـراق لا بـد من كشـف السر خلـف الأفعـال الثلاثـة، وبانكشـاف السر تكـون القصـة قـد وضـعت الأسـاس للتمييـز بين «العلم اللـدني»، أي العلم الإلهي الـذي يلقيـه الله مباشرة علي «قلب من يشاء من عباده، وبين «العلم النبوي الرسولي.

ولكن هل يمثل اعتراض «موسي» علي العبد الصالح. الخضر - نقصا في العلم النبوي وسموا للعلم «اللـدني»؟ أو بعبـارة أخـري: هـل يمكن القـول إن معـارف الأوليـاء أرقي وأعمـق من معارف الأنبياء؟ القراءة السطحية لابن عـربي يمكن أن تـوهم القارئ بمثل هـذا الاستنتاج الخـاطئ. والحقيقـة أن الأنبيـاء والرسـل من آدم إلي «محمـد» التـاريخي يمثـل كـل منهم حقيقتين متلازمتين: حقيقة كونه نبيا ورسولا مهمته إبلاغ رسالة الله للبشر بلغة مفهومة للبشر على تفـاوت مسـتوياتهم في الفهم، والحقيقـة الثانيـة كـونهم أوليـاء عـارفين يتلقـون معارف قلبية لا يستطيعون كشفها مكتفين بأداء الرسالة التي كلفوا بأدائها للبشر. في أحيان كثيرة يميز ابن عـربي بين نمطين من النبوة «نبوة الاختصاص». وهي صفة من اختارهم الله من الرسل والأنبياء ليبلغـوا رسائل خاصة، وهـذه لها بداية ولها نهاية: بدأت بآدم وختمت بمحمد، النمط الثاني من النبوة هـو نمط «النبوة العامة المكتسبة»، وهي «الولاية» أيضا، وهـذه لهـا بدايـة في «الكلمـة المحمديـة» ونهايتهـا عـودة «عيسي» ونزولـه إلي الأرض ليقيم العـدل في الأرض ويحكم بشرع محمـد؛ أي أن عـودة عيسي هنـا هي عـودة لـه لا بصـفته التاريخيـة - نبيا ورسـولا بعث في زمن مـا مضي إلي بـني إسرائيل - بـل بصـفته ختم «الولايـة العامة»، تلك الولاية التي عبر عنها الحديث «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»؛ حيث يبرز ابن عـربي في تأويله للحديث حقيقة أن التأكيد هنا علي «النبوة» ولا ذكـر للرسالة. في شرح مسـتفيض يمـيز ابن عـربي بين «اختلاف الشرائع» لاختلاف الأزمـان، وبين وحـدة «الـدين» لوحـدة الحقيقـة الوجوديـة والمعرفيـة، وفي إطـار هـذا التمييـز أيضـا يضـع «المعتقـدات المختلفة في جانب، و«الحقيقة». - حقيقة الدين كما هو عند الله- في جانب آخر.

هذا عن القصة القرآنية، أما التراث التفسيري، والتراث الصوفي منه بصفة خاصة، فيحتفي بالإضافة إلى ذلك بالمرويات والقصص والـرؤى التي أحاطت بهذه الشخصية. «روينا عن رسـول الله صـلي الله عليـه وسـلم في الخضر رضي الله عنـه وقـد سـئل عن سـبب تسـميته بخضر فقال صلي الله عليه وسلم: «ما قعد على أرض إلا اهتزت تحته خضراء». والخضر هـو القطب مـداوي الكلـوم الـذي يسـتدعي ابن عـربي في سياق حديثه عنه لقاءه بابن رشـد؛ شرحا لقوله تمييزا بين معرفة ومعرفة: «كل مقام مقال، ولكل علم رجال، ولكل وارد حال.. فالحقيقـة الحقيقـة، والطريقـة الطريقـة؛ فقـد اشـتركت الجنـة والـدنيا في اللبن والبنـاء وان كانت الواحدة من طين وتبن والأخرى من عسجد ولجين (١: ١٧١).

وهـو من «الركبـان الأفـراد»، وهي طائفـة خارجـة عن حكم القطب.. وحـدها ليس للقطب فيهم تصرف. فلـو كان الخضر نبيا لما قـال (ما لم تحـط به خبرا) فالـذي فعله لم يكن من مقام النبوة. قال له في انفراد كل واحد منهما بمقامه الذي هو عليه: يا موسي أنا علي علم علمنيـه الله لا تعلمـه أنت، وأنت علي علم علمـه الله لا أعلمـه أنـا. وافترقـا وتمـيزا بالإنكـار. فالإنكار ليس من شأن الأفراد فإن لهم الأولية في الأمور فهم ينكر عليهم ولا ينكرون... ولهم من الأعداد من الثلاثة إلى ما فوقها من الأفراد؛ فليس لهم ولا لغيرهم فيما دون الفرد الأول الـذي هـو الثلاثة قدم. فـإن «الأحدية» وهـو «الواحـد» لـذات الحق، و«الاثنـان «للمرتبـة: وهو توحيد الألوهة، و«الثلاثة» أول وجود الكون عن الله» (٢٢٣/١ - ٢٢٤).

٧- الاستمدد من فلك النبوة، ابن عربي خاتم الولاية المحمدية:

أشرنا من قبل إلى قـول ابن عـربي: «كان شـيخنا أبـو العباس العريني عيسـويا في نهايتـه، وهي كـانت بـدايتنا - أعـني نهايـة شـيخنا في هـذا الطريـق كـانت عيسـوية - ثم نقلنـا إلى الفتح الموسـوي الشمسي، ثم بعـد ذلك نقلنا إلي هـود عليه السلام، ثم بعـد ذلـك نقلنا إلى جميع النبيين عليهم السلام، ثم بعد ذلك نقلنا إلي محمد صلي الله عليه وسلم. هكذا كان أمرنا في هذا الطريق». (٢٠٧/١ - ٢٠٨) إذا كانت نقطة بداية الفتي هي نقطة نهاية الشيخ فأين يمكن أن نتوقع نهاية الشيخ؟ كانت البداية عيسوية ثم كانت النقلة من «عيسى» إلى «موسي» ثم إلى «هـود»، ثم تقلبت روح ابن عــربي في أرواح الأنبيــاء جميعــا حــتى اســتقرت في روح «محمد» عليه السلام، خاتم الأنبياء. وهكذا صار ابن عربي خاتم الأولياء. ولكن يظل هناك حبل ينظم البداية بالنهاية، فعيسي هو خاتم الولاية «العامة» في حين أن ابن عربي هو خاتم الولاية المحمدية.

متي على وجه التحديد اكتملت لابن عربي ملامح تجربته؟ ومتي صار واعيا بمكانته التي تقع في أعلي مراتب الكمال في سنة ١١٩٩/٥٩٣، نجد ابن عربي في فاس حيث يجتمع بقطب الزمـان. (٨١/٤ - ٨٢) وفي سـنة ١١٩٨/٥٩٥ يحضر في شـهر مـارس جنـازة ابن رشـد في قرطبـة، أو بـالأحرى يشـهد نقـل رفاتـه من مـراكش إلى قرطبـة. وفي نفس السـنة يـري في «غرناطـة» رؤيـا يكتفي بسردها، وهي رؤيـا يرويهـا موثقـة بـذكر التـاريخ في الفتوحـات في سياق تأويله لقول النبي:

مثلي ومثل الأنبياء قبلي مثل من بني حائطا من اللبن إلا لبنة واحدة، فأنا هذه اللبنة وأنـا» خـاتم الأنبياء والرسـل فلا نـبي بعـدي ولا رسـول». في هـذه الرؤيا رأي ابن عـربي كـأن بنـاء الكعبة مكون من لبن: لبنة من ذهب تليها لبنة أخري من فضة، والبناء مكتمل إلا لبنتين في الجدار الذي على طرفه «الحجر الأسود»؛ يري ابن عربي نفسه في الرؤيا يسد الفراغ الناتج عن اللبنـتين بشخصـه، رغم إدراكـه في نفس الـوقت أنـه واقـف يشـاهد ذاتـه في الحـائـط. (

٢٠٩/١) قلنا إن ابن عربي حين يتحدث عن هذه الرؤيا يكتفي بسردها دون شرح أو تأويل، لكن لأن الرؤيا ذاتها تتكرر بعد ذلك بأربع سنوات في مكة يبدأ الشيخ في استقراء. دلالتها بوصفها بشري للمكانة التي يطمح إليها، وذلك على الوجه التالي:

ولقد رأيت رؤيا لنفسي في هذا النوع (حيث يدرك الرائي أنه في رؤيا ويميز بين ذاته خرج» الرؤيا وبين صورته في الرؤيا) وأخذتها بشري من الله؛ فإنها مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله صلي الله عليه وسلم حين ضرب مثله في الأنبياء فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم:

مثلي في الأنبياء كمثل رجل بني حائطا. فأكمله إلا لبنة واحدة.

فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول ولا نبي بعدي.

فشبه النبوة بالحائط والأنبياء باللبن التي قام بها الحائط وهو تشبيه في غاية الحسن؛ فإن مسمي الحائط هنا المشار إليه. لم يصح ظهوره إلا باللبن، فكان صلي الله عليه وسلم خاتم النبيين. فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة. فرأيت فيما يري النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب: لبنة فضة\ ولبنة ذهب، وقد كملت بالبناء وما بقي فيه شيء. وأنا أنظر إليها وإلى حسنها فالتفت إلى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي، وهو إلي الركن الشامي أقرب، فوجدت موضع لبنتين: لبنة فضة ولبنة ذهب، ينقص من الحائط إلى الصفين: في الصف الأعلى ينقص لبنة. ذهب، وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة. فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين؛ فكنت أنا عين تينك اللبنتين، وكمل الحائط، ولم يبق في الكعبة شيء ينقص. وأنا واقف أنظر، وأنا أعلم أني واقف وأعلم أني عين تلك اللبنتين لا أشك في ذلك، وأنهما عين ذاتي. واستيقظت فحمدت الله تعالي وشكرته، وقلت متأولا:

إني في الأتباع من صنفي كرسول الله صلي الله عليه وسلم في الأنبياء وعسى أن أكون من ختم الولاية بي، وما ذلك علي الله بعزيز.

وذكرت حديث النبي صلي الله عليه وسلم في ضرب المثل بالحائط، وأنه كان تلك اللبنة، فقصصت رؤياي على بعض علماء هذا الشأن بمكة من أهل توزر فأخبرني في تأويلها بما وقع لي. وما سميت له الرائي من هو، فالله أسأل أن يتمها على بكرمه». (٣٥٥/١)

أما لماذا رأي ابن عربي بناء الكعبة في رؤياه مكونا من لبنتين، واحدة من فضة وأخري من ذهب، ولماذا جعل النقص في حائط الكعبة الذي على طرفه «الحجر الأسود» مع أن الحديث النبوي يضرب المثل بحائط. أي حائط. فهذا ما يحاول أن يشرحه في كتاب «فصوص الحكم» وقد اكتملت له التجربة، حيث كتب سنة ٦٢٧/ ١٢٣٠، يقول: «ولما مثل النبي صلي الله عليه وسلم النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل سوي موضع لبنة، فكان صلي الله عليه وسلم تلك

اللبنة. غير أنه صلي الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال «لبنة» واحدة. أما خاتم الأولياء فلابد له من هذه الرؤيا، فيري ما مثله به رسول الله صلي الله عليه وسلم، ويري في الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب وفضة. فيري اللبنتين اللتين تنقص الحائط عنهما وتكمل بهما، لبنة ذهب ولبنة فضة. فلابد أن يري نفسه تتطبع في موضع تينك اللبنتين، فيكون خاتم الأولياء تينك اللبنتين. فيكمل الحائط. والسبب الموجب لكونه رآها البنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر، وهو موضع اللبنة الفضة، وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام، كما هو آخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه؛ لأنه يري الأمر على ما هو عليه، فلابد أن يراه هكذا - وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن - فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحي به إلي الرسول. فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع بكل شيء[13].

اللبنتان هنا إشارة إلى المكانة المزدوجة لخاتم الولاية المحمدية - الذي هو ابن عربي نفسه. فهو من حيث الظاهر «تابع» لخاتم الرسل والأنبياء، وتلك دلالة اللبنة الفضة أما من حيث الباطن فالولي الخاتم يستمد ولايته من نفس المصدر الأصلي الذي يستمد منه النبي نبوته، وتلك دلالة اللبنة الذهب. ويكاد ابن عربي أحيانا يجعل من «الولاية» أفقا أوسع من أفق «النبوة». وذلك استنادا إلى أن «الولاية» لها مستندا في الأسماء الإلهية. هو الاسم «الولي»، وليس ثم اسم إلهي تستند إليه «النبوة». ومن هنا يحرص على ربط أفق النبوة بأفق الولاية، وليس العكس؛ فكل الأنبياء أولياء، بمعني أن كل نبي ورسول له ظاهر وباطن: فظاهرة النبوة والرسالة ومناطها التبليغ ومخاطبة الناس على قدر عقولهم، أما الباطن فهو العلم بالأمر على ما هو عليه. من هنا نفهم التفرقة المعروفة في الرسل والأنبياء من حيث هم كلمات إلهية، ومن حيث هم شخصيات تاريخية. محمد التاريخي الذي ولد بمكة هو الرسول النبي الخاتم؛ أي به أغلق باب النبوات والشرائع السماوية المنزلة، أما «الحقيقة المحمدية» فهي المشكاة التي لا ينقطع نورها أبدا، منها يستمد الرسل والأنبياء بدءاً من آدم حتى عيسى نورهم ظاهرا وباطنا. ومن باطنها يستمد «الأولياء».

إن الرسالة والنبوة - أعني نبوة التشريع ورسالته - تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبدا.» فالمرسلون من كونهم أولياء، لا يرونه ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فكيف من دونهم من الأولياء؟ وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع، فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه. فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلي.... فكل نبي من لدن آدم إلي آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا مشكاة خاتم النبيين، وإن تأخر وجود طينته، فإنه بحقيقته موجود، وهو قوله صلي الله عليه وسلم:

كنت نبيا وآدم بين الماء والطين.

وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث. وكذلك خاتم الأولياء كان وليا وآدم بين الماء والطين، وغيره ما كان وليا إلا بعد تحصيله شرائط الولاية من الأخلاق الإلهية في الاتصاف بها من كون الله تسمي «بالولي الحميد».

فخاتم الرسل من حيث ولايته، نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه، فإنه الولي الرسول النبي. وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ عن الأصل المشاهد للمراتب. وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلي الله عليه وسلم، مقدم الجماعة وسيد ولد آدم في فتح باب الشفاعة. فعين حالا خاصا ما عم. وفي هذه الحال الخاص تقدم على الأسماء الإلهية، فإن «الرحمن». ما شفع عند «المنتقم» في أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين. ففاز محمد صلي الله عليه وسلم بالسيادة في هذا المقام الخاص. فمن فهم المراتب والمقامات. لم يعسر عليه قبول مثل هذا الكلام»[14].

من المهم هنا أن نشير إلى أن مسألة «الولاية». وما يحيط بها من دلالات في التراث الصوفي تستمد بعض جذورها من التراث الشيعي، وهو تراث تعتمد مشروعيته السياسية والفكرية على «ميراث». العلم النبوي بانتقاله في أبناء «فاطمة» الذين يمثلون سلسلة «الأئمة». لكن إذا كان التراث الشيعي قد حصر ميراث العلم النبوي في الأئمة من بيت النبوة فقد فتح التراث الصوفي أفق ميراث العلم النبوي لكل إنسان. وفي حالة ابن عربي نري أنه شديد الاعتزاز بمسألة أصله العربي وانتمائه إلى جذور يمنية تربط بينه وبين «الأنصار» من أهل يثرب. وسنري في فصل لاحق كيف أن جذور هذا الانتماء تتبدي في رؤاه وتمنحها بعدا سياسيا واضحا في تقييم الماضي. ومن ناحية أخري لا يفتأ ابن عربي. في مفتتح «الفتوحات المكية» بصفة خاصة. يلح على أن كون اسمه «محمد» يقربه من الرسول صلي الله عليه وسلم. ومعني ذلك أن ثمة صلتان تربطانه بالنبي الكريم: كونه عربيا طائيا، وكونه سميا له، وسنري كيف أنه يميز بين «المهدي المنتظر» من نسب النبي وبين «خاتم الولاية» المحمدية. في إشارة واضحة للفارق بينه وبين مفهوم «المهدي» في التراث الشيعي.

لكن البعد الأكثر عمقا لمسألة الولاية يتبدى في الحرص. على عدم إغلاق التواصل بين السماء. والأرض، بالنسبة. للفقهاء ورجال اللاهوت في كل الأديان تقريبا. يمثل «الوحي» لحظة اتصال مكتملة بين «النبي» والله. ولا شك أن كون محمد «خاتم الأنبياء والمرسلين» صارت تعني تدريجيا. أن الإنسان قد منح الاستقلال بوصفه صار قادرا على الاعتماد على نفسه. لقد قالت السماء. كل ما عندها، وعلى الإنسان وحده أن يقرر مصيره بالفور باتباع أوامر السماء، أو بالهلاك بمخالفتها. ولكن تحديد المعني - معني ما تأمر به السماء. وما تنهي عنه - تحول إلى ساحة صراع بين الفقهاء بعضهم البعض من جانب، وبين رجال اللاهوت بعضهم البعض من جانب آخر. في التجارب. الروحية محاولة دائمة للاتصال بالسماء، ولا بد من ثم من الحرص علي ترك الباب مفتوحا. وهذا على وجه التحديد ما تضمنه نظرية «الولاية». يقول ابن عربي كاشفا ذلك بوضوح.

ثبت أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: «إن الرسالة والنبوة قد انقضت فلا رسول» بعدي ولا نبي» الحديث بكماله. فهذا الحديث من أشد ما جرعت الأولياء مرارته؛ فإنه قاطع للوصلة بين الإنسان وبين عبوديته. وإذا انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين عبوديته من أكمل الوجوه انقطعت الوصلة بين الإنسان وبين الله؛ فإن العبد علي قدر ما يخرج من عبوديته ينقص من تقربه من سيده لأنه يزاحمه في أسمائه. وأقل المزاحمة الإسمية.

فأبقي علينا اسم «الولي» وهو من أسمائه سبحانه. وكان هذا الاسم قد نزعه من رسوله وخلعه عنه وسماه بالعبد الرسول. ولا يليق بالله أن يسمي بالرسول؛ فهذا الاسم من خصائص العبودية التي لا تصح أن تكون للرب سبحانه، وسبب إطلاق هذا الاسم وجود الرسالة، والرسالة قد انقطعت فارتفع حكم هذا الاسم بارتفاعها. من حيث نسبتها إلي الله.

ولما علم رسول الله صلي الله عليه وسلم أن في أمته من تجرع مثل هذا الكأس، وعلم ما يطرأ عليهم في نفوسهم من الألم لذلك رحمهم، فجعل لهم نصيبا ليكونوا بذلك عبيدا، فقال للصحابة: «ليبلغ الشاهد الغائب». كما أمره الله عز وجل بالتبليغ، لينطلق عليهم أسماء الرسل التي هي مخصوصة بالعبيد. وقال رسول الله صلي الله عليه وسلم:

رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها.

يعني حرفا حرفا. وهذا لا يكون إلا لمن بلغ الوحي من قرآن وسنة بلفظه الذي جاء به. وهذا لا يكون إلا لنقلة الوحي المقربين والمحدثين. ليس للفقهاء ولا لمن نقل الحديث على المعني - كما يراه سفيان الثوري وغيره - نصيب ولا حظ فيه (في الاسم الرسول)؛ فإن الناقل على المعني إنما نقل إلينا فهمه في ذلك الحديث النبوي. ومن نقل إلينا فهمه فإنما هو رسول الله نفسه... فالصحابة إذا نقلو الوحي على لفظه فهم رسول رسول الله صلي الله عليه وسلم، والتابعون رسل الصحابة، وهكذا الأمر جيلا بعد جيل إلى يوم القيامة.. وإنما جوزنا حذف الوسائط لأن رسول الله كان يخبره جبريل أو ملك من الملائكة ولا نقول فيه «رسول جبريل» (٢٥٦/١) ابن عربي هنا لا يؤسس فقط مشروعية الولاية على الاسم الإلهي «الولي»، بل يضيف إلى ذلك أن كل من ينقل الوحي عن الرسول ويبلغه للناس فهو أيضا «رسول»، أي أن «الرسالة لم تنقطع، وابن عربي يقصد بالوحي هنا القرآن فقط، لأنه الذي يمكن نقله حرفا حرفا كما هو على عكس الأحاديث النبوية التي تروي عادة بالمعني. وفي رأي ابن عربي أن الرواية بالمعني ليست إلا تفسيرا، فمن روي بالمعني. كرجال الحديث والفقهاء. فليس مبلغا ولا رسولا. الولاية إذن هي الأفق المفتوح أبدا لاستنادها لاسم إلهي، ولاستمدادها من نفس المصدر الذي تستمد منه النبوة. وابن عربي ينتمي لأفق الولاية «وراثة» و«اكتسابا» في الوقت نفسه، وإذا كان بدأ «عيسويا» فإن النهاية. ختم الولاية المحمدية. لا تنفصل عن البداية؛ إذ تظل مسألة «ختم الولاية «تربط ابن عربي بعيسي: ابن عربي؛ فهو خاتم الولاية المحمدية وعيسى هو خاتم الولاية العامة. هذا ما يكرره الشيخ

كتبه كلها، لا في «الفتوحات» فقط، أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية»، وهذا وجه الشبه والاشتراك في الحكم بينه وبين «عيسى» الذي يمثل «خاتم الولاية العامة».

خاتمة:

نعلم من العرض السابق أن تحول الفتي «ابن عربي» من «الجاهلية». إلى طريق «الولاية» بدأ في فترة مبكرة من حياته. بلا شيخ ولا معلم. ونعلم أن علاقته بالشيوخ الذين يذكر أسمائهم بحرص واضح وإجلال مشهود كانت علاقة «ندية» و«تكافؤ»، والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا كان عليه أن يرحل عن «الأندلس» و«المغرب» كله إلى «المشرق» بلا عودة؟ لا شك أن هناك أسباب كثيرة: فهل كان رحيل الشيخ من «الأندلس» و«المغرب» بصفة عامة بحثا في المشرق عن تقدير لم يجده؟ أم كان بحثا عن الحياة في عالم أكثر استقرارا من عالم «الأندلس» و«المغرب»؟ هل ظن الشيخ أن «المشرق» هو موطن الإسلام، وأن وجوده في الأندلس مهدد بالزوال؟ هل كان توقع هذا الزوال مؤكدا؟ أم كان مناخ الاحتقان الفكري الناتج عن سيطرة الفقهاء وتحالفهم مع الحكام ضد المفكرين والمتصوفة هو الحافز الأصلي للرحيل؟ تلك كلها أسئلة مشروعة. ولعلنا نجد بعض الإجابة في تحليلنا لهذا المناخ في فصلنا القادم، الفصل الثاني عن قيود المكان وضغوط الزمان».

الفصل الثاني:
قيود المكان وضغوط الزمان

لكي نتفهم رحيل ابن عربي من الأندلس والمغرب العربي كله بلا عودة لا بد من النظر نظرا عميقا في السياق التاريخي السياسي للقرنين السادس والسابع/ الحادي عشر والثاني عشر من جهة، وللسياق الأندلسي بصفة خاصة من جهة أخري. وبديهي أننا ننطلق منهجيا في دراستنا هذه من حقيقة أن خطاب «ابن عربي» -شأنه شأن كل خطاب إنساني- لا يقف خارج التاريخ ولا الجغرافيا؛ أعني خارج الزمان والمكان صحيح أن هناك من الباحثين من يميل إلى افتراض أن خطاب الشيخ الأكبر لا ينتمي إلى عصره ولا إلى عقيدته. ويصل الحماس بهنري كوربان إلي أن يقول : «إن ابن عربي واحد من هؤلاء الأفراد القلائل ذوي النزعة الروحية الذين لا ينتمون إلى عصرهم ولا إلي عقائد عصرهم، بل هم معايير لعصرهم وعقائده». ويري أن «الوسيلة الوحيدة لفهم ابن عربي هي أن يصبح الباحث واحدا من مريديه ولو لفترة من الزمن، وأن يأخذ عنه ويتلقى على يديه بنفس الطريقة التي أخذ بها هو نفسه عن مشايخ التصوف في عصره»[15] ويعود مرة أخري ليؤكد أن دارس ابن عربي لا يصل في الحقيقة إلى معرفة موضوعية"[16] بفكر ابن عربي، بل إن أي معرفة بابن عربي يصل إليها الباحث ليست إلا الصورة التي يتجلى بها ابن عربي علي قدر الباحث نفسه وطبقا لإمكانياته الروحي.

وإذا كنا نتفق مع هنري كوربان في النقطتين الأخيرتين فإننا نختلف معه اختلافا جذريا في أطروحته الأساسية حول عدم انتماء خطاب ابن عربي إلي عصره أو إلى عقيدته. وإذا كان هذا النهج الذي يطرحه هنري كوربان يتسق مع إطاره الفلسفي الفنمونولوجي Phenomenology بنفس القدر الذي يتشابه به مع منظور ابن عربي للحقيقة التي تتجلي لكل عارف بقدر معرفته وعلى صورته، فإن موقف الباحث هنا -كاتب هذا الكتاب- ينطلق من أرض مغايرة.

من الضروري لدارس ابن عربي، كما هو من الضروري في دراسة أي موضوع أو شخص، أن يغوص الباحث في موضوعه مستوعبا. وفي حالة دراسة ابن عربي من الحيوي أن يحسن الباحث الإنصات للغة الرجل وتأمل مستوياتها بهدف الدخول إلى عالمه والتعرف على تضاريس تجربته الروحية. لكن الباحث مطالب في النهاية أن يخرج من عباءة الشيخ، وأن يتخذ مسافة تباعده عن «الغرق» في محيط فكره؛ وذلك لكي يتمكن من التحليل والتفسير

والتقويم. هذا فارق هام بين «المريد» و«الباحث» نريد أن نؤكده.وفي النهاية. لا يستطيع الباحث -أي باحث- أن يزعم قدرته علي إنجاز تحليل موضوعي بالمعني الوضعي؛ فللباحث أفقه المعرفي والقيمي الذي يدخل به في علاقة جدلية مع موضوعه. من خلال هذه العلاقة الجدلية تتجادل الذات - ذات الباحث- مع موضوعها في علاقة خلاقة، يحمي الوعي بطبيعتها. الباحث من الانخراط في إصدار أحكام مجانية بالإدانة. أو بالمبالغة في التقريظ والمدح. هكذا تعلمنا. فلسفة التأويل المعاصرة hermeneutics.

إن التجارب الروحية العظمي في التاريخ. وتجربة «ابن عربي» واحدة من هذه التجارب المتميزة. بلا شك. تجارب ذات طابع كوني لا شك في ذلك. ولكن ليس معني ذلك أنها منقطعة الصلة بسياقاتها. التاريخية والثقافية دينيا ولغويا. إن البعد الكوني للتجربة الروحية. يتأسس على قواعد تاريخية. (مكانية زمانية) لا يصح إهمالها أو التقليل من شأنها من جانب الباحث، وإلا كانت النتيجة اعتبار التجارب الروحية في كل الأديان وكل الثقافات، بمختلف تعبيراتها. اللغوية والرمزية، بمثابة. تجربة. واحدة، أو بمثابة. نُسخ مكررة لتجربة. «أصلية» نموذجية، وهذا مفهوم يتعارض جذريا مع طبيعة التجربة. الروحية وخصائصها. إن من أهم خصائص التجربة الروحية أنها تجربة ذاتية رغم عناصر المشاركة. التي لا يمكن أيضا إهمالها. والتقليل من شأنها.

نحن إزاء تجارب تمتلك من الخصوصية والذاتية بقدر ما تمتلك من عناصر مشتركة تجمع بين «أفلاطون» مثلا و«ابن عربي» دون أن توحد بينهما. وإذا كانت التجربة. الروحية خصوصيتها الثقافية. والدينية. واللغوية والرمزية. فإن التجارب أيضا تتعدد داخل كل ثقافة وفي إطار كل دين. كتابات الشيخ الأكبر تشهد بهذا التمايز والاختلاف في التجارب الروحية. داخل سياق الثقافة. الإسلامية، بنفس القدر الذي تؤكد به عناصر المشاركة والتشابه. والقارئ لرؤي ابن عربي وحكاياته التجارية الروحية يري كيف يطرح التشابهات والاختلافات بين تجربته وتجارب الآخرين من صوفية الإسلام الذين سبقوه منهم والذين عاصروه على السواء. إن الطرق إلى الحقيقة تتعدد بتعدد السالكين، هكذا يعلمنا الصوفية عامة وهكذا يؤكد «ابن عربي» بصفة خاصة. إن الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تشكل وتتلون مثل الماء. الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلون بلونه، هذا رغم أن الماء في حقيقته. لا شكل له ولا لون ابن عربي يكثر من تكرار هذا النموذج - الماء والإناء - نقلا عن أسلافه من العارفين.

لا نريد أن نطيل في هذه النقطة؛ إذ يكفي أن نستشهد ببيتين شعريين لشاعر الخمر «أبو نواس» اتخذ منهما كثير من الصوفية، ومنهم ابن عربي، شاهدا دالا على مبدأ عرفاني، هو استحالة التمييز بين «الظاهر» و«الباطن» في بنية الحقيقة. من جهة، أو بين «الذات» و«الموضوع» من جهة أخري يقول «أبو نواس» في الخمر. والكأس:

رق الزجاج وراقت الخمر
فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح
وكأنما قدح ولا خمر

صفاء الخمر يمثل الحقيقة في صفائها حيث لا شكل ولا لون، ورقة زجاج «الكأس» يمثل قلب العارف الذي حلت فيه الحقيقة في صفائها فقال «ما في الجبة إلا الله» كما قال «الحلاج»، أو قال «سبحاني ما أعظم شاني» كما قال «أبو يزيد البسطامي» تتعدد الطرق إذن بتعدد السالكين، وهذا تأكيد لخصوصية التجربة. وليست مهمة الباحث أن يقتصر تحليله على رصد العناصر المشتركة العامة في التجربة الروحية، بل عليه أن يغوص في خصائص التجربة الخاصة بابن عربي، الذي ينتمي دينيا إلى أفق «الإسلام»، وثقافيا إلى «الحضارة العربية»، وتاريخيا للقرنين السادس والسابع الهجريين (الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين). وقد عرفنا في الفصل السابق أنه عاش شطرا من حياته في الأندلس، عابرا البحر إلي المغرب ثم عائدا إلى الأندلس عدة مرات، ثم غادر الأندلس أخيرا إلى المشرق العربي حوالي سنة ١٢٠٢/٥٩٨ دون أن يعود إليها مرة أخري.

يري بعض الباحثين أن سبب مغادرته للأندلس وللمغرب العربي بصفة عامة الحرب الضروس التي كانت تدور بين الملوك الكاثوليك في محاولتهم لاسترداد الأندلس وبين الأمراء والحكام المسلمين. ولم تكن هذه الحروب، من جهة أخري، تخلو من صراعات بين الحكام المسلمين أنفسهم. ابن عربي يسجل في الفتوحات مشاهدته لعبور جيش «الموحدين» من «فاس إلى الأندلس وانتصاره في معركة «الأراك Alarcos سنة ١١٩٥/٥٩١، (الفتوحات ٢٤٢/٤). لكن هذا الانتصار الذي حققه الموحدون، والذي كان ابن عربي شاهدا عليه، تلته «هزيمة مُنكرة حاقت بالموحدين في معركة «العقاب Las Navas de Tolos سنة ١٢١٢/٦٠٩. بعد رحيل ابن عربي نهائيا عن الأندلس بحوالي ١٧ سنة

لم يكن الأمر في مشرق العالم الإسلامي يختلف كثيرا في الحقيقة عن الوضع في مغربه. كانت الحروب الصليبية في أوجها بين المسلمين والصليبيين الذين استطاعوا الاستيلاء على «بيت المقدس» حتى حرره من أيديهم الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٨٣ /١١٨٧ كما حرص ابن عربي علي تسجيل ذلك أيضا في الفتوحات (٢٤٢/٤). لكن بداية الحملة الصليبية الرابعة بدأت حول القسطنطينية حوالي سنة (١٢٠٤/٦٠٠)، وتوالت الحملات فاستولي الصليبيون على «دمياط» في مصر في حملتهم الخامسة سنة ١٢١٩/٦١٥، وفي سنة ١٢٢٩/٦٢٤ استعاد الفرنجة «القدس» بطريق الخيانة، حيث سلمها السلطان «كامل» لفردريك الثاني. كان هذا حال المشرق الإسلامي، حيث كان ابن عربي دائم التجول والترحال بين مكة وبيت

المقدس -بعد تحريره علي يد صلاح الدين وبغداد وملطية وتركيا ومصر وسوريا أخيرا حيث قضي السنوات الأخيرة من حياته.

هذا هو السياق الزمان والمكان الذي لا يمكن تجاهله أو إغفال شأنه ونحن بصدد تقديم تجربة ابن عربي الروحية. ونحن نهتم بهذا السياق لا من خلال المراجع التاريخية بل نهتم بما سجله ابن عربي نفسه في كتاباته عن هذا السياق، بأسلوب مباشر أحيانا وبأسلوب غير مباشر في أغلب الأحوال، يتجلى الأسلوب المباشر في ذكر بعض الوقائع التاريخية بطريقة دقيقة، مثال ذكره لمشاهدته «لعبور مجيش الموحدين» للأندلس من فاس. صحيح أن السياق الذي يرد فيه ذكر الواقعة هو سياق الحديث عن قيمة الحروف العددية فيما يعرف باسم «حساب الجُمَّل»، خاصة في الحروف المقطعة المنفصلة التي تأتي في مفتتح بعض سور القرآن الكريم، لكن حرص ابن عربي علي ذكر تاريخ واقعة شاهدها بنفسه يعد أسلوبا مباشرا. أما الأسلوب غير المباشر فيبدو في سياق مناقشة ابن عربي مثلا للعلاقة بين «الإيمان» و«النصر» الذي وعد الله سبحانه به المؤمنين. هذا بالإضافة إلى سياقات عديدة يحرص فيها ابن عربي علي ذكر علاقته ببعض حكام عصره، وهي سياقات بدورها مباشرة أحيانا وغير مباشرة في أحيان كثيرة من المؤكد أن تحليل بعض تلك النصوص التي تحيل إلى السياق الزمان والمكاني لعصر ابن عربي ولحياته يساعدنا على كشف جوانب في تجربته الروحية لا تنكشف بمجرد تحليل ما يطرحه من أفكار وما يصوغه من تصورات ومعتقدات.

١ - ألق الروح وعتمة التاريخ

لعل علاقة ابن عربي ببعض حكام عصره ومكاتباته لهم يلقي ضوءا كافيا على مدي انغماس الشيخ في مشكلات زمانه. فقد زار «قونية» مثلا مع صديقه «مجد الدين إسحاق» الذي كان قد التقي به وتعرّف عليه في مكة - وهو والد «صدر الدين القونوي»، الذي أصبح فيما بعد أفضل تلاميذ ابن عربي وأهم شراحه -بدعوة من حاكمها السلجوقي «غياث الدين كيخسرو الأول» (١٢٠٥/٦٠١ -١٢١١/٦٠٨) وقد احتفي كيخسرو بضيفيه احتفاء عظيما، ويروي أنه أهدي ابن عربي دارا تساوي ١٠٠ ألف درهم، ولكن ابن عربي وهبها لسائل مر به وطلب منه صدقة فقال له ابن عربي -فيما يحكيه هو بنفسه - «مالي غير هذه الدار فخذها لك». (١٦٤/٢) هذا نموذج لعلاقة ابن عربي بحكام عصره الذين كان يحظى باحترامهم وحبهم، من أمثال «الملك العادل الأول سيف الدين أبو بكر محمد بن أيوب» (ت: ١٢١٨/٦١٥) شقيق صلاح الدين الأيوبي، وابنه الملك الأشرف بدمشق (ت: ١٢٣٨/٦٣٥) والملك الظاهر غازي (ت ١٢١٦/٦١٣) ثاني أبناء صلاح الدين حاكم حلب. يقول ابن عربي عن علاقته بهذا الأخير:

كانت لي كلمة مسموعة عند بعض الملوك، وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب» رحمه الله الغازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب؛ فرفعت إليه. من حوائج الناس في مجلس واحد مائة وثمان عشرة حاجة فقضاها كلها. وكان منها أني كلمته في رجل أظهر سرَّه وقدح في مُلكه، وكان من جملة بطانته. وعزم (الملك) على قتله وأوصي به نائبه. في القلعة... أن يخفي أمره حتى لا يصل إلى حديثُه. فوصلني حديثه. فلما كلمته في شأنه أطرق وقال: حتى أُعرِّف المولي ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب التي لا تتجاوز الملوك عن مثله. فقلت: يا هذا تخيلت أن لك همَّة الملوك، وأنك سلطان. والله ما أعلم في العالم ذنبا يقاوم عفوي وأنا واحد من رعيتك، وكيف يقاوم ذنبُ رجل عفوك في غير حد من حدود الله؟ إنك لدني الهمَّة. فخجل وسرَّحه وعفا عنه. وقال لي: جزاك الله خيرا من جليس، مثلك من يجالس الملوك. وبعد هذا المجلس ما رفعتُ إليه حاجة إلا سارع في قضائها من فوره من غير توقُّف، كانت ما كانت» (٥٩٥/٤ – ٥٩٦).

قضاء حاجات الناس عند الملوك والأمراء والخلفاء كانت دائما واحدة من المهام التي أحس العلماء والعارفون بأنها مسئوليتهم، فقد كانوا يمثلون صوت العامة من المظلومين وذوي الحاجات في قصور الحكام ودواوين الأمراء. بعض العلماء. بالطبع كانت مصالحهم الخاصة مع السلاطين والحكام أهم عندهم من توفير العدل للمحتاجين؛ فانخرطوا في تملق الحكام وتبرير كل أفعالهم لهم. ابن عربي نموذج للعارف من الصنف الأول. وفي القصة التي يحكيها أعلاه فقد تدخل لإنقاذ رجل من بطانة الملك، كان قد عزم على قتله وأخفي أمره لأنه نقده علنا حين علم شيخنا بالأمر كان تدخله لإنقاذ الرجل مبنيا على أساس أنه لم يخالف حدا من حدود الله الشرعية يستوجب القتل. واللغة التي يستخدمها ابن عربي في مخاطبة الملك ليست لغة المستعطف الذليل، بل هي لغة الناصح القوي المستند إلى سلطته المعرفية. أليست المعرفة سلطة؟

ورسالته إلى كيكاووس -صاحب بلاد الروم وبلاد يونان حسب تعريف الشيخ -ردا على رسالة كان قد تلقاها من هذا الحاكم من «أنطاكية»- حيث كان ابن عربي في «ملطية» - سنة ١٢٤٩/٦٠٩ (٥٨٩/٤) تتضمن نفس الملمح، الشدة في مخاطبة الملوك لحضهم على إقامة العدل. لكنها. من ناحية أخري- تعكس إلي أي حد كان ضغط الواقع علي روحانية الشيخ.إن ابن عربي المتسامح صاحب دعوة «دين الحب» الذي يسع كل العقائد من الوثنية إلي التوحيد، فضلا عن اليهودية والمسيحية، يبدو في رسالته إلي «كيكاووس» متعصبا أشد التعصب (٤/ ٦٠٤ – ٦٠٥)، ولكن علينا أن ندرك أن ضعف الإسلام -متمثلا في هزائم المسلمين غربا وشرقا- كان هما من هموم الشيخ ولعل هذا الهم يمثل أهم باعث للبحث عن سبيل معرفي جديد لإعادة اكتشاف «المعني» الديني عامة ومعني «الإسلام» بصفة خاصة.لكن كما قلنا فإن عملية. البحث عن المعني تظل بحثا محكوما بالأفق الضاغط لهموم الواقع، مهما بدا الأمر متولدا عن تجربة روحية كونية.

ماذا يقول ابن عربي لكيكاووس في رسالته؟ تنقسم الرسالة قسمين: في الأول منهما يمارس الشيخ دوره النقدي الناصح للحاكم بوصفه خليفة استخلفه الله علي عباده. من أفق هذه المرتبة -مرتبة الخلافة- ينصح الشيخُ الحاكمُ -أي حاكم- أن يكون سلوكه منسقا مع وضع المرتبة التي أحله الله فيها -مرتبة الخلافة- بإقامة العدل، والتقرب إلي الله بالرحمة بعباده الذين استخلفه الله عليهم. في لهجة أبوية ناصحة يخاطب الشيخ «كيكاووس» في القسم الأول من رسالته قائلا:

وصل الاهتمام السلطاني الغالب بأمر الله العزي أدام الله عدل سلطانه إلى والده الداعي له محمد بن العربي، فتعين عليه الجواب بالوصية الدينية، والنصيحة السياسية الإلهية، على قدر ما يعطيه الوقت ويحتمله الكتاب، إلى أن بقدر الله الاجتماع ويرتفع الحجاب فقد صح عن رسول الله صلي الله عليه وسلم أنه قال: الدين النصيحة، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم وأنت بلا شك من أئمة المسلمين، وقد قلدك الله هذا الأمر وأقامك نائبا في بلاده، ومتحكما بما توفق إليه في عباده. ووضع لك ميزانا مستقيما تقيمه فيهم، وأوضح لك محجة بيضاء تمشي عليها وتدعوهم إليها علي هذا الشرط ولاؤك وعليه بايعناك. فإن عدلت فلك ولهم، وإن جُرْت فلهم وعليك. فاحذر أن أراك غدا بين أئمة المسلمين من أخسر الناس أعمالا (الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وعم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) ولا يكون شكرك لما أنعم الله به عليك من استواء ملكك بكفران النعم وإظهار المعاصي، وتسليط النواب السوء بقوة سلطانك على الرعية -الضعيفة فإن الله أقوي منك- فيتحكمون فيهم بالجهالة والأغراض، وأنت المسئول عن ذلك. فيا هذا قد أحسن الله إليك، وخَلَع خِلَع النيابة عليك؛ فأنت نائب الله في خلقه، وظله الممدود في أرضه، فأنصف المظلوم من الظالم، ولا يغرَّنَّك أن الله وسَّع عليك سلطانك وسوَّي لك البلاد ومهدها مع إقامتك على المخالفة والجور والتعدي على الحقوق؛ فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمال. وما بينك وبين أن تقف بأعمالك إلا بلوغ الأجل المسمى، وتصل إلي الدار التي سافر إليها آباؤك وأجدادك ولا تكن من النادمين، فإن الندم في ذلك الوقت غير نافع». (٦٠٤/٤)

ورغم اللهجة الأبوية الناصحة يمكن أن يلاحظ القارئ شعورا بعدم الثقة من جانب ابن عربي في كفاءة الحاكم من حيث تحقيق العدل بين الرعية. بل إن إشارة ابن عربي لنواب السوء الذين يعَينُهم الحكام فيظلمون الرعية إشارة كاشفة. وابن عربي في بعض أبيات من الشعر ينعى على هذا الحاكم -وعلى أمثاله من الحكام- الانشغال بأمر امتلاء بيت المال فيقول:

كتبت كتـــــــــــابي والـــــــــــدموع تســـــــــــيل
وما لي إلى ما أرتضيه سبيل

أريـــــــــــــد أري دين النـــــــــــــبي محمد
يقام ودين المبطلين يزول

فلم ار إلا الـــــــــــزورَ يعلـــــــــــو واهلـــــــــــهُ
يعزِوُّن والدين القويم ذليل

فيـــــــــــا عـــــــــــز دين الله ســـــــــــمعا لناصح
شفيقِ ونُصَّاحُ الملوك قليل

وحـــــــــــاذر بتأليـــــــــــه الإلـــــــــــه بطانة
تشير بأمر ما عليه دليل

لينمي بيت المـــــــــــال والـــــــــــبيت ســـــــــــاقط
فجد وتوكل فالإله كفيل

ومن الواضـح أن الشـيخ بشـغله أمـر المسـلمين الـذين يعـانون ظلم حكامهم ومعـاونيهم، ويعـانون معاناة أشـد من هـزائمهم المتوالية. رغم ما يفـرض عليهم من ضرائب باسـم تلك الحـروب. ويمكن أن نتفهم أسـلوب ابن عـربي في رسـالته ليكاكووس، الـتي تـتراوح لهجـة الخطاب فيها بين الأسلوب الأبوي الناصح برقة وبين الأسلوب العنيف أحيانا. حين نعلم أن كيكاووس كان أحـد الحكام الـذين حققـوا بعض الانتصـارات، خاصـة انتصـاره في اسـترداد «أنطاكيـة» من يـد «الـروم» ولـو لبعض الـوقت كـان هـذا هـو الجـزء الأول من الرسـالة، الخاص بنصيحة الحاكم وحضِّه على تحقيق العدل في حكمه.

ولكن حين يتصل الأمر بالصراع العسكري بين المسلمين وغير المسلمين نجد أسلوب «ابن عربي» في الرسالة نفسها يتخذ مسارا آخر. لا يحتمل ابن عربي رؤية «الزور وأهله يعزون» في حين أن «الـدين القـويم ذليـل»، وهـو يحلم بـأن يـري «دين النـبي محمـد يقـام، ودين المبطلين يزول» في ظل تلك الظروف الحرجة. يمكن أن نتفهم كيف يتحول «التسامح» إلى

«تعصب»، وتسقط «الروحانية» من برجها العاجي في طين «الواقع». إنها الحرب، وما فيها من قتل للحياة والأحياء، للنضارة والحرية والعقل، فكيف يدافع عن الحياة أنصارُها وسط جثث القتلى ورائحة الدم في كل مكان؟ ها هو شيخنا الأكبر يحرض. كيكاووس على الانتقام من المواطنين، الذين ربما لا علاقة لهم بالحروب، وليس لهم فيها ناقة ولا جمل. لكن من يحمي الأبرياء حين تهب ريح التعصب، فتعصف بكل ما هو جميل. ليس شيخنا في النهاية إلا ابن عصره، حاول أن يحلق فوق عصره باستعادة ألق الروح في صفائها المطلق فنجح على مستوي «التجربة الذاتية»، لكن «التجربة الذاتية» لم تنجح في اختراق «الواقع». إن ابن عربي -مثله مثلنا جميعا- «ابن الوقت» لا بالمعني الصوفي الذي يجعل من مفهوم «الوقت» حالة من حالات النفس ومستوي من مستويات التجربة. إنه -مثلنا جميعا- ابن وقته الذي لم يصنعه، بل ولد فيه. يواصل ابن عربي رسالته منتقلا إلى قسمها الثاني:

يا هذا ومن أشد ما يمر علي الإسلام والمسلمين -وقليل ما هم- رفع النواقيس، والتظاهر» بالكفر، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك، ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أهل الذمة[17] على قدر ما يبدو من قسوة في استدعاء ابن عربي لما أسماه «شروط عمر» بالنسبة لأهل الذمة - النصارى واليهود والصابئة والمجوس- فإن القارئ مطالب بأن يستعيد السياق :لا فقط سياق الصراع العسكري الذي رفع شعار «الصليب» في المشرق، ورفع شعار «الاسترداد الكاثوليكي» في أسبانيا. بل عليه أن يقارن بين هذا الموقف وموقف «محاكم التفتيش»، والتي كانت قد بدأت نشاطها المحموم في مطاردة المسلمين واليهود معا في أسبانيا سنة ١٢٣٣، أي قبل خمسة عشر عاما من كتابة هذه الرسالة. ومن المؤكد أن المقارنة ستكون في صالح موقف «الإسلام»، حيث لا نجد في نصوص الإسلام التأسيسية إرغاما علي اعتاق «الإسلام»، أو تخييرا. بين «القتل» وبين الإسلام. فالمبدأ أنه «لا إكراه في الدين» ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، أي أن الإنسان حر في اختيار دينه ومهما كانت قسوة ما يسميه ابن عربي «الشروط العمرية» من منظور عصر «الحرية الفردية» واحترام «حقوق الإنسان»، فإننا لا نجد فيها دعوة لتعذيب غير المسلمين لاستخراج اعترافات منهم بجرائم زائفة، كما نجد في محاكم التفتيش.

ومن المؤكد أن احترام «الإسلام» للأديان السابقة عليه أمر لا خلاف عليه، فالإسلام في النهاية ينسب نفسه إلى سلسلة الأديان «الإبراهيمية»، و«إسماعيل» جد العرب وجد «محمد» هو ابن «إبراهيم» هذا اعتراف بالأنبياء والرسل جميعا. وبالأديان التي أتوا بها من نفس المصدر الذي أتي منه الإسلام، وهو موقف لا مثيل له لا في اليهودية التي تعتبر كلا من المسيحية والإسلام هرطقة وإلحادا، ولا في المسيحية التي ظلت تنظر لنبي الإسلام بوصفه «المسيح الزائف». بل إن الفاتيكان الذي اعترف بالإسلام دينا في وثيقته الثانية في الستينات

لم تصدر عنه أي وثيقة رسمية حتي الآن فيما أعلم تقرر أن «محمدا» عليه السلام نبي من الأنبياء ولسنا هنا بصدد اتخاذ موقف دفاعي أو اعتذاري عن الإسلام أو عن الشيخ، بقدر ما نهدف إلي وضع ابن عربي في سياق عصره بلا زيادة ولا نقصان.

وعلى القارئ أيضا أن يتذكر دائما أن ابن عربي كاتب الرسالة المشار إليها سالفا هو نفسه الذي يتسع قلبه لكل العقائد في «ترجمان الأشواق»، فهل يمثل هذان الموقفان - المتناقضان - خللا في بنية فكر ابن عربي، أم أن الخلل كامن فيمن يريد أن يقرأ كتابات الشيخ بعين واحدة: عين التجربة الروحية الكبري خارج الزمان والمكان؟ من هنا حرصنا على أن ننظر للشيخ وحياته وتجاربه الروحية من جانبين جانب التاريخ، بكل ما يتضمنه الوجود التاريخي من ارتباطات وانحيازات، بل ومعوقات، وجانب انطلاق الروح في محاولتها للتحرر من أسر اللحظة التاريخية ومن قيود الزمان والمكان. في محاولة النظر لتجربة ابن عربي من خلال جدلية العلاقة بين الروحي الكوني والتاريخي الثقافي لا نفعل أكثر من تطبيق منظور ابن عربي للوجود وللمعرفة وللإنسان.

إن لكل «موجود». يقول الشيخ-خيط يربطه بالحق -الله عز وجل- وخيط يربطه بعلته المباشرة. الخيط الذي يربط الموجود بالحق هو الخيط الناظم للوجود بأسره من أعلاه إلي أدناه؛ فهو خط الحقيقة السارية في الوجود. والخيط الذي يربط كل موجود من الموجودات بعلته وسببه هو الخيط النسبي الخاص بهذا الموجود وحده. ووحدة الوجود بالمعني المشار إليه هنا وجه آخر لوحدة «الكلمة» التي يمثلها فلك النبوة من أوله إلى نهايته. وللكلمة كما للموجودات جانبان: جانب الإطلاق والشمول، وجانب التعين في التاريخ والحدوث. إن كل الأنبياء في نظر الشيخ -ومنهم «محمد» عليه السلام- يمثلون هذين الجانبين الجانب الكوني الروحاني بوصفهم تجليات للكلمة الإلهية، والجانب التاريخي الزماني بوصفهم رسلا مبلغين كلمة الله بلغتهم ومشرعين لأقوامهم في شخصية «آدم» مثلا هناك «الإنسان الكامل» صورة الله وصورة الكون معا، وهناك شخصية «آدم» التاريخي أبو البشر وأول الجنس، ذي الجسد الطبيعي المكون من العناصر الأربعة الطبيعية. وفي شخصية «محمد» هناك «الحقيقة المحمدية» السارية في الوجود بأسره، والتي تتجلي وجوديا ومعرفيا في الأنبياء بدءا من آدم وتنتهي بظهور محمد «التاريخي» الذي ولد بمكة عام ٥٧٠م.

لتجربة ابن عربي بالمثل جانبان: جانب التجربة الروحية الكونية، وجانب التجربة التاريخية. ومن المنطقي أن نحلل خطابه المعبر عن تجربته الروحية من نفس المنظور الذي صاغه هو نفسه للحقيقة؛ فنري في تجربته بعدها الروحي الكوني، ولكن في علاقته الجدلية مع تجربته ككائن تاريخي ثقافي، بل ككائن اجتماعي سياسي - اليس ذلك أقرب إلى

طبيعة الأمور وأصوب من تجاهل الكائن التاريخي لحساب التجربة الروحية، التي مهما تعالت وسمت لا تستطيع كلية أن تغادر أرضها التي ترويها وتمنحها الاستمرار؟

دار الإسلام ودار الكفر - ٢

لن نفرض على تجربة الشيخ رؤيتنا نحن للواقع التاريخي الذي أنتج خطابه. في سياقه بقدر ما نريد أن نقرأ الواقع في عيون الشيخ كما صاغه خطابه. ولقد أشرنا من قبل إلي حرص الشيخ علي أن يذكر مشاهدته لعبور جيش الموحدين إلي الأندلس وهو بفاس سنة ١١٩٥/٥٩١ «لقتال العدو حين استفحل أمره علي الإسلام» وهي عبارة دالة علي حالة من القلق تؤكدها العبارة التي تليها والتي تكشف العلاقة بين رحيل الشيخ عن الأندلس - أو عودته إليها - وبين هذا الصراع الذي كان دائرا بين المسلمين والملوك الكاثوليك يقول الشيخ «ثم جزت إلي الأندلس إلي أن نصر الله جيش المسلمين وفتح به قلعة رباح والأركو وكركوي، وما انضاف إلي هذه القلاع من الولايات» (٢٤٢/٤) وهل لهذا الحرص علي ذكر أسماء القلاع المحررة أو المفتوحة. من الذاكرة بعد سنوات وسنوات، بالإضافة إلي الحرص علي ذكر أنه. عاد إلي الأندلس بعد مشاهدة عبور الجيش، سوي دلالة الانشغال العميق. والاهتمام البالغ؟

في نفس السياق، وربما وفق قانون التداعي، يذكر الشيخ فتح بيت المقدس سنة ٥٨٣/ . ١١٨٧ علي يد الناصر صلاح الدين الأيوبي، رابطا بينها عن طريق التأويل العددي للحروف -ما يعرف بحساب الجُمَّل- وبين فتح مكة. لكن المثير للدهشة أن الآية القرآنية. التي على أساس التأويل العددي لحروفها تم حساب سنة فتح مكة هي الآية الأولي من سورة الروم، والتي تشير إلى الصراع الذي كان دائرا بين «الروم» و«الفرس» في القرن السابع الميلادي. وسنعود في الفقرة. التالية. لدلالة هذا الربط بين «استرداد القدس» وبين «فتح مكة»، لنري أن اهتمام شيخنا بالتاريخ. يمثل جزءا حيويا من انشغاله بقضايا الواقع. لسنا بحاجة. إلى ذكر أن الصراع. بين «الروم» والمسلمين حول الأراضي المقدسة آنذاك -فيما عرف باسم الحروب الصليبية- كان في العمق. صراعا سياسيا استخدم «الدين «فيه سلاحا إيديولوجيا. .وهو صراع لا يجب النظر إليه منعزلا عن الصراع في الأندلس

من شأن هذه الصراعات. التي ترفع لافتات «الدين» أن ترفع حرارة. التعصب ضد التسامح، وأن تستثير نعرات الانعزال والتقوقع الديني والثقافي ضد الانفتاح. الثقافي والديني في هذا السياق. تبرز مفاهيم التمييز بين «دار الإسلام» و«دار الحرب» أو «دار الكفر»، ويصبح السؤال: هل يجوز للمسلم الإقامة في «دار الكفر» أم يجب عليه الهجرة. ويصبح السؤال أكثر تعقيدا إذا كانت الدار في الأصل «دار إسلام» وقعت تحت حكم «الكفار» في الباب الأخير من كتاب «الفتوحات المكية» - الوصايا - يوصي ابن عربي المسلم «ألا يقيم بين

أظهر الكفار؛ لأن في ذلك إهانة لدين الإسلام، وإعلاء لكلمة الكفر على كلمة الله «وهذا يجعلنا نستعيد جوهر رسالته إلى «كيكاووس» التي حللناها في الفقرة السابقة. من هنا نتفهم تحريم ابن عربي لا فقط أن يقيم المسلم بين أظهر الكفار، بل أن يزور المسلم «بيت المقدس» وهي في أيدي الكفار. من الضروري هنا بيان أن الفصل الأخير من الفتوحات -كما هو واضح من النص التالي- كتب قبل تحرير القدس سنة ٥٨٣، أي قبل رحيل ابن عربي إلي المشرق يقول «ولهذا حجرنا في هذا الزمان علي الناس زيارة بيت المقدس والإقامة فيه لكونه بيد الكفار، فالولاية لهم والتحكم في المسلمين، والمسلمون معهم على أسوا حال. نعوذ بالله من تحكم الأهواء. فالزائرون اليوم بيت المقدس والمقيمون فيه من المسلمين هم الذين قال الله فيهم (ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا) (٥٠٩/٤.)

هل نصف ابن عربي بالتطرف؛ لأنه يحرم علي المسلم الإقامة في بيت المقدس حتى لو كانت مسقط رأسه؟ هل يتحتم على كل المسلمين الرحيل من ديارهم إذا وقعت بالاحتلال العسكري في يد عدوهم؟ قد نتفهم تحريم «الزيارة» للمقيم خارجها، وبيت المقدس كانت دائما مزارا للمسلمين عامة وللعلماء والمتصوفة بصفة خاصة. أما تحريم الإقامة فيها لمن هو من أهلها فهو يعطي انطباعا بأن ابن عربي يتخذ موقفا متشددا فيه الكثير من التطرف. إن هذا الحرص على التمييز بين الكفار والمسلمين من جهة، وهذا الحرص -من جهة أخري- على تأكيد عدم جواز الإقامة في دار الكفر، لا معني له في سياق الرؤية الصوفية المتسامحة ولا تفسير إلا بإدراك ضغط الواقع الذي يحاول بعض الباحثين التقليل من أثره في تشكيل ملامح التجربة الروحية.

لكن علينا في نفس الوقت أن نعيد تأكيد حقيقة أن الفتوي -إذا صح أن نعتبرها فتوي- أصدرها الشيخ سنة ٥٨٣ قبل رحيله من الأندلس وقبل أن تتعمق تجربته الروحية وتكتمل. لكننا سنواجه مرة أخري بحقيقة مغايرة: أنه كتب رسالته إلى «كيكاووس» سنة ١٢٤٩/٦٠٩ وكانت تجربته قد اكتملت. ألا يؤكد هذا كله الحقيقة التي نحاول إبرازها، حقيقة أن الروح في محاولتها السمو والارتفاع تظل في حالة صراع مع واقعها الأرضي، فإذا كانت تنجح أحيانا في التحليق عاليا فوق غيومه وأمطاره فإن هذا الواقع يصيبها في أحيان أخري بفتور لا يمكن إنكاره أو تجاهله؟

٣- معني «الكفر»

لكي نؤدي للشيخ حقه كاملا علينا - دون التقليل من شأن ضغوط الواقع -أن نلمس لحظات تحليقه الروحي في نفس السياق؛ وذلك في تحديده لمعاني «الكفر» و«الإيمان». الكفر بمعني عدم الاعتراف بوجود إله للعالم لا وجود له في الحقيقة عند شيخنا؛ إذ العالم كله من

أعلاه إلي أدناه بمستوياته ومراتبه المختلفة، من أرواح وعقول وأجسام فلكية وعناصر طبيعية، ليس سوي مظاهر ومجالي لحقيقة واحدة سارية في أجزائه بنسب مختلفة: تلك هي الحقيقة الإلهية. الكفر بمعني إنكار وجود الباري ليس إلا صفة عارضة ظهرت مع ظهور الشرائع السماوية علي أيدي الرسل والأنبياء، فصدقهم البعض وكذَّبهم البعض الأخر، فأُطلِق علي المصدقين اسمُ المؤمنين، وأطلق علي «المكذبين» اسمُ الكفار - لولا نزول الشرائع وانقسام الناس بين مصدق ومكذب ما كان للكفر أن يظهر في العالم.

لكن ظهور الكفر في العالم لا ينفي حقيقة أن العالم كله مؤمن في الباطن. فمنذ اللحظة التي أخذ الله فيها العهد علي البشر وهم في حالة «الذر»، أي وهم في لحظة كونهم بذورا في ظهر أبي البشر «آدم» أعلنت الذراري إيمانها بربها حسب ما ورد في القرآن الكريم: «وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلي شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين» (الأعراف ١٧٢/٧) في هذه اللحظة الغائرة في الأزل أقرَّ البشر جميعا بالربوبية لله، وكلهم ما يزالون على هذا الإقرار الأصلي منذ الأزل. وابن عربي في شرحه للآية يميز تمييزا دالا في صيغة السؤال؛ فالله -وفقا لفهم الشيخ- لم يسأل البشر في تلك اللحظة من وحدانيته، أي عن انفراده سبحانه بالربوبية، فلم يقل: ألست بواحد؟ والسبب في أن صيغة السؤال اتخذت شكل «الست بربكم» بدلا من «الست بواحد» -يشرح ابن عربي- أن الله سبحانه علم «أنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووحد بعضهم واجتمعوا في الإقرار بالربوبية». (٢٧٥/٢) إذا كان كل البشر قد أقروا بالربوبية فإن الفارق بين الموحد والمشرك يكمن في أن المشرك أضاف لله شريكا في ربوبيته بينما الموحد آمن بإله واحد لا شريك له. المقصود بالمشركين في مفهوم ابن عربي عبدة الأوثان والكواكب بصفة خاصة، هذا بالإضافة إلى من يعتقدون ألوهية المسيح ويعبدونه. المشركون هم باختصار كلٌّ مَنْ سوي الموحدين، وهم الذين يؤمنون بإله واحد لا شريك له ولا ولد. وأيا كان ما يعبد المشركون أو أيا كان من يعبدون من حجارة أو كواكب أو أشخاص، فهم في النهاية يؤمنون «أن هذا الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إلهه» (السابق ص: ٢٧٤): فهم في الحقيقة - هؤلاء المشركون - يعبدون الله المتجلي في الحجر أو الكوكب أو الشخص، فيكون خطؤهم في هذه الحالة خطأ في نسبة الألوهية نسبة مطلقة إلى من نسبوها إليه. والخطأ في النسبة لا يمنع صحة الإيمان وصحة العبادة في الباطن. أليس الله سبحانه هو القائل: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون» فكيف تكون عبادة لغيره؟

كل مخلوق في الحقيقة لا يعبد إلا الله، علم ذلك من علمه وجهله من جهله. هذا يصح على القائلين بالتثليث من النصارى، كما يصح على الثنوية وعبدة الحجارة والكواكب والأشجار وعبدة الأسلاف. وماذا عن الملاحدة الذين يزعمون مطلق الكفر ويرفضون الانتماء إلى أي دين؟ وفقا لشيخنا الأكبر إن الإنسان -أي إنسان- لا بد أن يكون مؤمنا بشيء ما، بقيمة ما، أو

بمذهب فكري ما، وهذا يدخل فيه «الإلحاد» بوصفه موقفا فكريا. هذا الإيمان بموضوع أو فكرة أو مذهب أو مبدأ ليس في باطنه العميق إلا إيمانا بمجلي من مجالي الحقيقة الإلهية المطلقة. وهكذا يكون العالم كله- طبقا لشيخنا- مؤمنا. إن الله ما خلق الجن والإنس إلا لعبادته، هكذا قُدِّر الأمرُ منذ الأزل، وهكذا هو الأمر. اليس الله هو القائل أيضا: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»؟ أليس التسبيح عبادة بما هو في جوهره تمجيد للخالق؟ إلا يؤكد ذلك كله ما يقوله الشيخ من أن عبادة الله سارية في الموجودات كلها فإن كل جزء من العالم مسبح لله تعالي من كافر وغير كافر؛ فإن أعضاء الكافر كلها مسبحة لله. ولهذا يشهد عليه يوم القيامة جلده وسمعه وبصره ويده ورجله (هنا يشير ابن عربي إلي آيات قرآنية عديدة ٢٤:٢٤،٣٦،٦٥،٤١:٢١(على سبيل المثال) غير أن العالم لا يفقهون هذا التسبيح وسريان هذه العبادة في الموجودات». (السابق ص:٢٧٥)

الكفر والإيمان إذن مصطلحات ومفاهيم عارضة، والتقسيم الي كفار ومؤمنين منشؤه نزول الشرائع التي قسمت الناس وفقا لتصديقهم -أو لتكذيبهم- لرسل الله. أما الحقيقة الوجودية فإن الكون كله مطيع لله بالفطرة، والمخلوقات كلها مسبحة وعابدة بالطبيعة. والبشر كلهم مؤمنون بالعهد الأصلي في لحظة «الذر» الأولية والأزلية. وفي التقسيم الوضعي، فالناس كلهم مؤمنون إما بالظاهر والباطن معا -وهؤلاء هم الموحدون - أو مؤمنون بالظاهر دون الباطن وهؤلاء هم المنافقون- أو مؤمنون بالباطن دون الظاهر، وهم من يطلق عليهم اسم «الكافرون».

٣- نصر الله للمؤمنين

هذا التصور للإيمان والكفر يجعل من السهل على ابن عربي أن يتقبل الواقع الذي فيه ينهزم المؤمنون وينتصر الكافرون، كما يمكنّه بالمثل أن يقدم تفسيرا دينيا مقنعا لهذا الواقع الذي يبدو -ظاهريا- مخالفا للسنن الإلهية في وعد الله بنصرة «المؤمنين» وإلحاق الهزيمة بالكافرين. أليس الله هو القائل: «وكان حقا علينا نصر المؤمنين؟» فما بال المؤمنون يعانون الهزائم المتوالية وينعم الكفار بانتصارات متتالية عليهم؟ التميز بين «المؤمن» و«الموحد» وإطلاق صفة «الإيمان» لتشمل كل البشر - شاءوا أم أبوا، وعوا ذلك أو لم يعوا- يمكّن ابن عربي من مدِّ مفهوم تولي الله سبحانه للمؤمنين لكي يشمل كل البشر. وإذا كان البشر كلهم مؤمنين، فكلهم أولياء الله، من جهة، وكلهم منصورون من الله من جهة أخري. أليس الله القائل: وكان حقا علينا نصر المؤمنين» هو أيضا القائل: «الله ولي الذين آمنوا»؟

إذا كان الأمر كذلك لا بد أن يكون معيار النصر والهزيمة معيارا لا يتعلق بموضوع الإيمان بقدر ما يتعلق بمستوي الصدق في هذا الإيمان يتحقق الانتصار إذن- أو بالأحرى يتحقق

وعد الله بنصر المؤمنين - وفقا لمستوي قوة الصدق في الإيمان. أما إذا كان مستوي صدق الإيمان ضعيفا تحل الهزيمة، أيا كان موضوع الإيمان من المنطقي في هذا التصنيف أنه إذا تعادلت درجتا الصدق عند الفريقين المتحاربين يكون فريق «المؤمنين /الموحدين». أحق بنصر الله من فريق «المؤمنين/ النصارى أو المشركين». لكن التوحيد وحده – دون صدق- لا يحقق النصر. ألم يهزم المسلمون الأوائل في بعض الوقائع ضد المشركين من أهل مكة بسبب الغرور والإعجاب بالكثرة؟ (القرآن ٩: ٢٥).

يريد الشيخ أن يقول إن صدق الإيمان في قلب المؤمن، والإصرار النابع من هذا الصدق، أكثر جدوى في تحقيق النصر من محتوي الإيمان، أي من صدقه المعرفي. إن النصر يحققه البشر بصدقهم، وتولي الله للبشر ونصره لهم يتعلق بدرجة صدقهم؛ لأن كل صور «الإيمان» تجد لها انتماء في التجليات الإلهية. إن هزيمة المسلمين في حروبهم ضد «الروم» في المشرق وضد الملوك الكاثوليك في إسبانيا. تجد تفسيرها. في ضعف الهمم النابع من ضعف الإيمان. لو عدنا لرسالة الشيخ إلي «كيكاووس» لوجدنا إلماحا إلي هذا البعد في نقده لحكام المسلمين بسبب انشغالهم بجمع المال وعدم محاسبتهم لنوابهم الذين يعيثون في الأرض فسادا ويظلمون الناس.

يكاد ابن عربي أن يقول تفسيرا لهزائم المسلمين في الحاضر وفي الماضي على السواء: إن الله سبحانه وتعالي لا يتعصب، فالعالم كله مؤمن به، والعالم كله تحت جناح رحمته الشاملة وعدله المطلق هكذا يمد الشيخ مفهوم «الولاية الإلهية» ليشمل الجميع، والمقصود هنا الولاية العامة لا الخاصة. بالأولياء من الأقطاب والأبدال والأوتاد الخ. «الولاية نعت إلهي.. ولما كان هذا النعت للإله كان عام التعلق. وهكذا كل نعت إلهي لابد أن يكون عام التعلق، وإن لم يكن كذلك فليس بنعت إلهي... ولما كان نعتا إلهيا سري في كل ما ينسَب إليه إلهية (أي ما ينسب إليه وصف إلهي) مما ليس به. ولكن لما تقرر في نفس المشرك أن هذا الحجر أو هذا الكوكب أو ما كان من المخلوقات أنه إله -وهو مقام محترم لذاته- تعين على المشرك احترام ذلك المنسوب إليه (الألوهية)؛ لكون المشرك يعتقد أن تلك النسبة إليه صحيحة ولها وجه عام. ولما علم الله سبحانه أن المشرك ما احترم ذلك المخلوق إلا لكونه إلها -في زعمه- نظر الحق إليه. - فإذا وفي بما يجب عليه. لتلك النسبة من الحق والحُرمة وكان أشد احتراما. لها من الموحِّد، وتراءي الجمعان (التقي الجيشان) كانت الغلبة. للمشرك على الموحد، إذ كان معه النصر الإلهي لقيامه بما يجب عليه من الاحترام لله وإن أخطأ في النسبة. وقامت الغفلة والتفريط في حق الموحد فخُذِل ولم تتعلق به الولاية. فأي شخص صدق في احترام الألوهية واستحضرها.. وإن أخطأ في النسبة ولكن هي مشهوده- كان النصر الإلهي معه (وذلك) غيرةً على المقام الإلهي؛ فإنه العزيز الذي لا يغلب. فما جعل نصره واجبا عليه للموحد، وإنما جعله للمؤمن بما ينبغي للألوهية من الحرمة.. إن الموحد إذا أخلص في إيمانه. ثبت نصره على قرنه بلا شك. فإذا طرأ عليه خلل ولم يكن مصمت الإيمان

خذله الحق وما وجد في نفسه قوة يقف بها لعدوه من أجل ذلك الخلل فانهزم» (٢٧٥ - ٢٧٤/٣).

عزيز علي ابن عربي أن يسمي هزائم المسلمين باسمها الصحيح، فيكتفي أن يسميها «خذلانا»، وذلك رغم تحليله المسهب لمفهوم «الولاية» و«الإيمان» وتعلقهما بالألوهية السارية في الكون كله. إن الإطار النظري العرفاني المحكم البناء يظل غير قادر علي إقناع الشيخ باحتمال الواقع، إن شيئا ما هنا عصي على الهضم، الهزيمة التي يكاد الشيخ يراها ماثلة في كل شيء. يصر الشيخ علي أن يضمن خطابه رسالة لمعاصريه: إن للخذلان الذي تعانونه أسبابا، إنه خذلان لكم وليس نصرا لأعدائكم. من هنا رسائله الموجهة إلى الحكام لعلهم يتعظون من غفلتهم التي تسبب لهم الخذلان، وتتسبب في إذلال «الدين القويم» إن خطاب ابن عربي موزع بين صفاء فكره وتعالي تجربته الروحية وبين تجربة زمانه وانتمائه الثقافي والحضاري والديني. ومن منا لا يعجز في كثير من الأحيان عن حل تلك التعارضات بين سمو خبرة الروح وزمانية الوجود الإنساني لقد كان ابن عربي يحلم - وهذا حقه - بأن يري «دين النبي محمد يقام، ودين المبطلين يزول».

٤ -التاريخ من أفق الحاضر

والآن نطرح تساؤلنا المؤجل: ما الذي يربط بين فتح مكة في القرن السابع الميلادي واستعادة القدس -أو فتحها- من الروم بفضل صلاح الدين الأيوبي في القرن الثاني عشر؟ ما الذي يربط الحاضر بالماضي في نسيج واحد في وعي الشيخ أو في لا وعيه؟ كثيرا ما يعود ابن عربي لينبش - بطريقة رمزية شاعرية- في بعض أحداث الماضي السياسي الإسلامي مستثيرا دلالات بعينها جديرة بالتأمل وتساؤلنا هنا: هل ثم علاقة ما تربط بين هذه الإثارات وبين وقائع بعينها في التاريخ العيني الذي كان الشيخ شاهدا عليه؟ ربما لا نستطيع أن نقدم إجابة عن مثل هذا السؤال، لكنا نري أن من واجبنا إثارته في هذا الفصل عن القيود والضغوط الزمانية والمكانية. فالواقع الذي نعيشه جميعا يتضمن التاريخ جزءا جوهريا من مكوناته، لكنه التاريخ منظورا إليه بعيون الحاضر، الذي ليس بدوره سوي استمرارية ما للماضي وانقطاعا عنه في نفس الوقت.

نحلل هنا نصا نري أنه نص هام؛ لأنه يكشف لنا عن انخراط الشيخ انخراطا غير مباشر كما قلنا في إعادة رسم خارطة الماضي. كيف؟ لنتأمل القصة التي يحكيها الشيخ ونحلل عناصرها لعلنا نصل إلى دلالتها ومغزاها. القصة أن رجلا من دمشق اسمه «يحيي بن الأخفش»، وهو في الأصل من أهل مراكش، يصفه ابن عربي بأنه من أهل «العشق والأدب والدين»، كتب هذا الرجل رسالة للشيخ الذي كان يعيش في دمشق آنذاك أيضا، يخبره فيها برؤيا شاهد فيها رسول الله صلي الله عليه وسلم يقف بمقصورة الخطابة في جامع دمشق.

في الرسالة التي يقص علينا ابن عربي تفاصيلها في كتاب الفتوحات المكية (٢٩٧/١ – ٢٩٨) يحدد «يحيي بن الأخفش» هذا موقع «مقصورة الخطابة» بأنها تقع إلى جانب «خزانة المصحف» المنسوب إلى «عثمان بن عفان» رضي الله عنه.

في المشهد يقف رسول الله صلي الله عليه وسلم في مقصورة الخطابة والناس - وبينهم «يحيي بن الأخفش» كاتب الرسالة وصاحب الرؤيا- يهرعون إليه ويدخلون عليه لمبايعته. يظل صاحب الرؤيا وكاتب الرسالة «واقفا حتى خفَّ الناس»، ويحكي في رسالته: «فدخلت عليه وأخذت يده» وهنا يبدأ النبي صلي الله عليه وسلم حديثا مع «يحيي» هذا، يكون «ابن عربي» محوره وبؤرته.

يسأل الرسول يحيي: هل تعرف محمدا؟

يجيب يحيي متسائلا: يا رسول الله من محمد؟

الرسول: ابن عربي

يحيي: نعم أعرفه

الرسول: قل له يقول لك رسول الله صلي الله عليه وسلم: «انهض إلى ما أُمِرت به.» واصحبه فإنك منتفع بصحبته. وقل له: يقول لك رسول الله صلي الله عليه وسلم: «امتدح الأنصار، ولتعين منهم سعد بن عبادة ولابد».

ويواصل «يحيي بن الأخفش» في رسالته لابن عربي حكاية ما شاهده في الرؤيا قائلا إن الرسول استدعي الشاعر «حسان بن ثابت» وقال له: يا حسان حفِّظه. يقصد يحيي بن الأخفش- بيتا «من الشعر» يوصله لمحمد بن عربي يبني عليه وينسج على منواله في العروض والروي. فيلتفت «حسان بن ثابت» إلى «يحيي بن الأخفش» ممتثلا لأمر رسول الله ويقول: «خذ إليك»، وينشده البيت الشعري:

شغف السهاد بمقلتي ومزاري
فعلي الدموع مُعَوَّلي ومشاري

ومازال «حسان» يردد البيت حتى حفظه «يحيي»

يواصل «يحيي بن الأخفش» في رسالته فيقول إن الرسول قال له: اكتبه (=أي المديح الذي ينظمه ابن عربي في الأنصار) بخط بين، واحمله ليلة الخميس إلي تربة كذا يسمونها «قبر الست» فستجد عندها شخصا اسمه «حامد»، فادفع إليه المديح.

هنا تنتهي الرسالة التي أرسلها يحي بن الأخفش للشيخ محيي الدين يروي فيها رؤياه التي رأي فيها النبي في جامع دمشق والحديث الذي دار بينه وبين الرسول حول ابن عربي وضرورة أن يكتب قصيدة في مدح الأنصار، لا بد أن يذكر فيها اسم «سعد بن عبادة» تحديدا، هذا بالإضافة إلى طلب النبي من «حسان بن ثابت» شاعره أن ينظم بيتا يكون بمثابة نموذج ينسج ابن عربي علي منواله قصيدته. وتنتهي الرسالة بأن يأمر النبي «يحيي» أن يأخذ قصيدة ابن عربي بعد أن يكتبها بخط بين ويحملها إلي مكان يسمي «قبر الست» .حيث يجد شخصا اسمه «حامد» يدفع القصيدة إليه

يواصل ابن عربي سرد الحكاية قائلا: «فلما أخبرني الرائي وفَّقَه الله عملت له القصيدة من وقتي من غير فكر ولا روية ولا تثبط، ودفعت القصيدة إليه» وتنتهي القصة برسالة أخري يتلقاها ابن عربي من «يحيي بن الأخفش» ينبئه فيها بما وقع بعد أن تسلم منه القصيدة : «لما جئت قبر الست ووصلت إليه بعد العشاء الآخرة رأيت رجلا عند القبر فقال لي ابتداء : أنت يحيي الذي جاء من عند فلان («وسماني» هكذا يتدخل ابن عربي في السرد شارحا) فقال له يحيي: نعم، فعاد الشخص وسأل يحيي :فأين هي القصيدة التي مدح بها الأنصار عن أمر رسول الله صلي الله عليه وسلم قال يحيي: هي عندي «فناولته إياها فقرَّب من الشمعة ليقرأ القصيدة فلم أره بخبر ذلك الخط، فقلت له: أتأذني أن أُنشدك إياها؟ .«فقال: نعم فأنشدته إياها

ما يهمنا في هذه القصة المليئة بالرموز الغامضة والدلالات الثرية التي يصعب الإحاطة بها هنا هو الدلالة السياسية لطلب النبي من ابن عربي -عن طريق وسيط هو «يحيي بن الأخفش» الذي لا يذكر ابن عربي عنه شيئا سوي تلك الجملة القصيرة أنه كان من أهل مراكش، يعيش في دمشق، وهو من أهل «العشق والأدب والدين» - أن يكتب قصيدة في مدح الأنصار. ما دلالة هذا التكليف؟ وما علاقته بكون ابن عربي ينتمي عرقيا إلى قبيلة طيء اليمنية، الأصل العرقي لقبائل الأنصار في يثرب؟ ولماذا بالتحديد يتضمن الطلب النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» في القصيدة؟ هذا فضلا عن كتابة القصيدة بخط بين لشخص اسمه حامد، لا يجيد قراءة الخط الذي كتبت به القصيدة الأمر الذي يعني أنه ليس من أهل الإقليم، وربما ليس من أهل العصر، فيحتاج ليقرأها له «يحيي». وتساؤلات أخري كثيرة .تتعلق بطبيعة المكان الذي تحمل القصيدة إليه، المقابر و«قبر الست» تحديدا

في كل هذا السرد لم يفعل ابن عربي سوي كتابة القصيدة على صورة البيت الذي نظمه «حسان بن ثابت» شاعر النبي، وهو أيضا من الأنصار. ربما نكتفي هنا بالتعليق على الجزئية الخاصة بدلالة النص على ذكر اسم «سعد بن عبادة» في القصيدة. فسعد بن عبادة من الشخصيات التاريخية الهامة التي قدمت دعما أدبيا وماليا وعسكريا لا يستهان به في سبيل الدعوة الإسلامية، خاصة بعد هجرة المسلمين الأوائل إلى يثرب. ولم يتوقف دعمه أو دعم

قبيلته بعد فتح مكة، بل إن هذا الدعم أتاح له مكانة متميزة في المدينة نفسها، خاصة بعد ضعف أسهم «عبد الله بن أبي» زعيم الخزرج بسبب «نفاقه» المعروف[18].

لكن سمعة «سعد بن عبادة» أصابها تشويه متعمد في المصادر المتأخرة نتيجة لموقفه في النقاش الذي دار في «سقيفة» قومه «بني ساعدة» عشية وفاة النبي، حيث اجتمع «الأنصار» لمناقشة مسألة «الخلافة» وكان «سعد» أهم مرشحي الأنصار، لولا تدخل «أبو بكر» و«عمر» فتم انتخاب «أبي بكر» وأذعن الأنصار واختفي «سعد» من الحياة العامة، ومات في سوريا بعد سنتين. هل نلمس في النص السابق محاولة لإعادة الاعتبار الشخصية «سعد بن عبادة» بالنص على ضرورة ذكر اسمه في قصيدة مدح الأنصار التي أمر الرسول نفسه ابن عربي بكتابتها؟

ولكن لماذا الوسائط؟ نفهم أهمية أن تكون القصيدة المقترحة على غرار بيت من الشعر ينظمه شاعر الأنصار الذي تخصص في مدح النبي؛ لأن ذلك من شأنه أن يعطي للمديح طابعا مستمدا من حقيقة أن شعر «حسان» مؤيد بروح القدس، وهو «جبريل» ناقل الوحي إلي محمد. ولعل السؤال الأهم هو لماذا الانشغال بالماضي وما علاقته بالحاضر. أسئلة كثيرة نعجز عن الإجابة عليها. ويكفي أن يكون ما نريد تأكيده قد صار واضحا رغم حرصنا على نفي أي ادعاء بأننا نريد سجن خطاب ابن عربي في إطار زمانه ومكانه بالمعني البيئي أو الزماني الضيق. كل ما نريد تأكيده أن عظمة المفكر -اي مفكر- تكمن في هذا التوتر الخلاق بين مخاطبة زمانه، وبين التشوف لمخاطبة المستقبل، لكن هل يمكن مخاطبة المستقبل إلا باللغة التي يمكن للحاضر استيعابها وهضمها.

إن إعادة الاعتبار الشخصية «سعد بن عبادة» الأنصاري، بالحرص على ذكر اسمه في قصيدة يمدح فيها الأنصار، محاولة رمزية من ابن عربي لتقديم قراءة للتاريخ. وهذه المحاولة تتعلق بمسألة الخلافات المبكرة حول مشكل من يخلف الرسول. لم يكن خلاف «سقيفة بني ساعده»، الذي كان بطله «سعد بن عبادة «، والذي انتهي باختيار «أبي بكر» خليفة، هو الخلاف الوحيد. ففي المصادر التاريخية - شيعية وسنية على السواء - أن «عليا بن أبي طالب». ابن عم الرسول وزوج ابنته «فاطمة». لم يحضر هذا الاجتماع، لأنه كان مشغولا بإجراءات دفن الجثمان الشريف. وتنص هذه المصادر على أنه لم يكن راضيا عن النتيجة التي أسفر عنها اجتماع السقيفة. كان يري نفسه أحق بخلافة الرسول في تولي أمور المسلمين لأسباب عديدة، ولهذا تأخر في مبايعة «أبي بكر» فترة يختلف المؤرخون في تحديدها.

لقد ظل أمر الخلافة موضوعا خلافيا بين المسلمين خاصة في سياق الحرب الأهلية التي نشبت عقب تولي «علي بن أبي طالب» الخلافة بعد مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» في سياق تلك الحرب الأهلية - التي أطلق عليها اسم حروب «الفتنة». - تباينت الآراء

والاتجاهـات وتشـعبت الأفكـار، وكـان هـذا كلـه تمهيـدا لميلاد «علم الكلام» على أرض الاختلافات السياسية؛ وبالتالي صارت قضية «الخلافة» أو «الإمامة» من قضاياه الأساسية. المعسـكران الأساسـيان همـا الشـيعة والسـنة، ويتلخص الخلاف بينهمـا في تحديـد معيـار اختيـار الخليفـة. ففي حين يقـوم منطـق الشـيعة على ضرورة أن يكـون «الخليفـة» من أهـل بيت النبوة، يكتفي «السنة» بأن يكون الخليفة من قبيلة «قريش». لكن السؤال الذي كان محور نقاش في أتون الصراع الذي استمر بين «السنة» و«الشيعة» كان يتمحور حول مدي مشروعية خلافـة كـل من «أبي بكـر» و«عمـر». من منظـور السـنة لا إشـكال في مشروعية الخلافـة، إذ مدار الاختيار هـو «إجماع أهل الحل والعقد»، وهـو متحقق في الحـالتين. أما الشيعة الأوائل فقد كان رأيهم أن كلا من «أبي بكـر» و«عمر» يعدان مغتصبين لحق «علي بن أبي طالب».

وككل خلاف يسـتعر في أتـون الصراع العسـكري ثم تهـدأ حدتـه تـدريجيا، عـدَّل الشـيعة من موقفهم من الخليفتين الأول والثاني، رغم إصرارهم على أن «عليا» كان هـو الأكثر استحقاقا لهـا. طـور الشـيعة نظريـة فحواهـا أنـه من الجـائز أن يتـولى «الإمامة» أو «الخلافـة» من هـو أقـل اسـتحقاقا وفضـلا مـع وجـود الأكـثر اسـتحقاقا. والأفضـل تلـك هي نظريـة «جـواز إمامـة المفضول مع وجود الأفضل ». ابن عربي ليس شيعيا بالمعني الاصطلاحي المذهبي للتشيع، لكن العلاقة بين التصوف والتشيع فكريا وتاريخيا أمر تعرض له بالشرح والتفسير باحثون كثـيرون، لعـل «هـنري كوربـان» -الـذي استشـهدنا بـه أكـثر من مـرة في هـذا الفصـل- من أشهرهم.

ابن عـربي يصـوغ قضية تأخر الأفضل وتقدم الأقل فضلا في تولي الخلافة من خلال مفهوم عرفاني فحواه أن الأولية والأخرية مفاهيم نسبية؛ لأن «الزمان» نفسه مفهوم نسبي مرتبط بعالمنا هذا، عالم الاستحالة والتكوين وفقا لحركة الأفلاك وتأثيراتها. فإذا كان «الأفضل» من الخلفاء -وهو علي بن أبي طالب – قد تأخر زمان توليه الخلافة، فذلك حكم «الزمان» ليس إلا. أي أن هـذا التـأخر في «الزمـان» لا يقلـل من شـأن أفضـليته ولا ينفيهـا. صـحيح أن الخلفاء الأربعة كلهم مؤهلون للتقدم والخلافة، لكن ترتيب توليهم لا يعكس أفضلية بقدر ما هو حكم الزمان والآجال: «فلما كان في علم الله أن أبا بكر يموت قبل عمر، وعمر يموت قبل عثمان، وعثمان يموت قبل على -رضي الله عنهم جميعا-... جعل الله خلافة الجماعة كما وقع؛ فتقدَّم من عَلِم أن أجله يسبق أجل غيره من هؤلاء الأربعة. فما قدَّم منهم من قدم لكونـه أكـثر أهليـة من المتـأخر عنهم في نظرنـا فإنـه مـا بقي إلا حكم الآجـال والعنايـة». (٣٢٨/٤).

٥- السلطان والقرآن، جدلية السيف والعرفان

كان هذا زمان الخير، زمان الصحابة من المهاجرين والأنصار، وزمان الخلفاء الراشدين، زمان القرون الأولي التي هي خير القرون. إذا كان الشيخ قد انخرط بطريقة رمزية في النقاش القديم فانخراطه في شأن زمانه لا يجوز أن يكون أمرا في حاجة لإثبات. يقول الشيخ في «عنقاء مغرب» ما نصه: «وذلك زمان الفتن، وحلول البلايا والمحن» (ص: ٢٢) ليس من المستغرب إذن أن يحدد زمان ظهور المهدي المُنتَظَر بأنه القرن السابع الهجري «القرن الرابع اللاحق بالقرون الثلاثة الماضية: قرن الرسول صلي الله عليه وسلم -وهو قرن الصحابة - ثم الذي يليه ثم الذي يلي الثاني» (وهي خير القرون حسب رواية تُنسب في كتب الحديث للرسول) (الفتوحات ٣٦٥/٣) وبين القرون الثلاثة الأولي والقرن السابع -يقول ابن عربي- «حدثت أمور، وانتشرت أهواء، وسُفِكَت دماء، وغارت الذئاب في البلاد، وكَثُر الفساد إلي أن طمَّ الجور وطما سيلُه، وأدبر نهار العدل بالظلم حين أقبل ليله» (السابق). ومن الطبيعي والأمر كذلك أن يكون خروج الخليفة المهدي في هذا القرن السابع -عصر ابن عربي- ليحقق الأهداف الثلاثة التي رأينا أنها كانت شاغل ابن عربي، والتي يمكن تلخيصها على النحو التالي:

١- تحقيق العدل في الأرض بعد أن امتلأت بالظلم والجور.

٢ - أن يقيم دين الله في الأرض بعد أن ارتفعت أديان الزور في كل مكان.

٣- أن يرفع الخلاف بين المسلمين في المذاهب ويقر دين الله الصحيح كما كان عليه أيام الرسول.

٤- أن يحقق الانتصار الذي عجز المسلمون عن تحقيقه في صراعهم ضد أعدائهم.

هكذا يكون خروج المهدي المنتظر «وقد امتلأت الأرض جورا وظلما فيملؤها قسطا وعدلا.. يخرج على فترة من الدين، يزع اللهُ به ما لا يزع بالقرآن...... يمشي النصر بين يديه.. يقفو أثر رسول الله صلي الله عليه وسلم لا يخطئ. له مَلَك يسدده من حيث لا يراه. يحمل الكلَّ ويقوِّي الضعيف ويعين على نوائب الحق (وهي صفات نبوية وردت في حديث «خديجة» زوجة محمد الأولي له حين فاجأه الوحي فاضطرب، وكانت تحاول طمأنته) يفعل ما يقول ويقول ما يفعل ويعلم ما يشهد... يبيد الظلم وأهله، يقيم الدين وينفخ بالروح في الإسلام، يعزُّ الإسلامُ به بعد ذُلِّه، ويحيي بعد موته. يضع الجزية، ويدعو إلي الله بالسيف ما كان: فمن أبي قتله فلا يبقي إلا الدين الخالص.» (السابق: ص: ٣٦٤)

رغم أن مفهوم «المهدي المنتظر»، الذي يظهر فيملأ الأرض قسطا وعدلا بعد أن امتلأت جورا وظلما، ليس من إبداع ابن عربي فالجدير بالالتفات أن ابن عربي يحدد زمن مجيئه بالقرن السابع معتمدا في ذلك على تصوير عصره بأنه العصر الذي «ذل» فيه الإسلام بعد

«عز» و«خسر» بعد «انتصار». لا يمكن لدارس ابن عربي أن يتجاهل هذا البعد الواضح في الكيفية التي يوظف بها الشيخ مفاهيم مستقرة في التراث السابق عليه ليخاطب مشكلات عصره.

لكن من هو المهدي المنتظر؟ ولماذا يحتاج الزمان إليه رغم وجود «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، الذي هو ابن عربي نفسه؟ تلك أسئلة لم تشغل الباحثين فيما أعلم لتركيزهم على المفاهيم الروحية والصوفية والفلسفية في خطاب ابن عربي واهمال - أو التقليل من شأن- الإشارات المتناثرة هنا وهناك في ثنايا هذا الخطاب، والتي تحيل إلى هموم العصر والزمان. في زمان ابن عربي يظهر هو «خاتم الولاية المحمدية الخاصة»، ويظهر «المهدي المنتظر »، فيحقق العدل وينصر الدين بالسيف، ويفتح القسطنطينية. ولكن تنقلب الموازين مرة أخري فيظهر «الدجال» الذي سيقتل «المهدي»، وينشر الفساد في الأرض وأخير ينزل من السماء «عيسى بن مريم»، فيقتل «الدجال» ويعيد العدل في الأرض ويحكم وفقا لشريعة محمد لا وفقا لشريعته هو؛ إذ أن نزوله. هكذا في آخر الزمان -إنما من حقيقة كونه «خاتم الولاية العامة». إن الوصف الذي يقدمه ابن عربي لنهاية العالم في زمانه يدفعنا للتساؤل لماذا هذا التحديد؟

فمن هو «المهدي المنتظر»؟ أنه خليفة «من عترة رسول الله صلي الله عليه وسلم من ولد فاطمة، جدُّه الحسن بن علي، يواطئ اسمه اسم رسول الله صلي الله عليه وسلم في الخَلْق - بفتح الخاء- وينزل عنه في الخُلُق... وهو أجلي الجبهة أقني الأنف. أسعد الناس به أهل الكوفة، يقسم المال بالسوية ويعدل في الرعية ويفصل في القضية.. يظهر من الدين ما هو عليه الدين في نفسه ما لو كان رسول الله صلي الله عليه وسلم لحكم به. يرفع المذاهب من الأرض فلا يبقي إلا الدين الخالص. يفرح به عامة المسلمين أكثر من خاصتهم، يبايعه العارفون بالله من أهل الحقائق عن شهود وكشف وتعريف إلهي. له رجال إلهيون يقيمون دعوته وينصرونه هم الوزراء يحملون أثقال المملكة ويعينونه على ما قلده الله.. اوهم (طائفة خبأهم الله له في مكنون غيبه أطلعهم كشفا وشهودا على الحقائق وما هو الأمر عليه في عباده... وهم من الأعاجم ما فيهم عربي، ولكن لا يتكلمون إلا بالعربية. لهم حافظ ليس من جنسهم ما عصي الله قط، وهو أخص الوزراء وأفضل الأمناء» (٣/٣٦٤ – ٣٦٥).

من الواضح أن «المهدي» - وفقا لوصف ابن عربي- شخصية من أهل بيت النبي، يكاد ابن عربي يحدد الملامح ويشير إلى الاسم. لكن مما هو جدير بالالتفات أن الدين الذي سيظهره المهدي هو الدين «في نفسه» كما أظهره الرسول، دين لا خلاف فيه ولا مذاهب، وهو دين أقرب إلى الدين الذي يبشر به ابن عربي نفسه يقوي هذا الاستنتاج أن الله يقيض للمهدي وزراء «إلهيون»، أي صنف من الرجال العارفين بالله، وهم «أهل الحقائق» الذين سيبايعونه عن «شهود وكشف وتعريف إلهي». العامة يفرحون به أكثر من الخاصة، وهي

إشارة واضحة من ابن عربي لحاجة العامة لمن يحقق لهم العدل. لكن أكثر الناس فرحا به وسعادة هم أهل الكوفة، والإشارة أيضا واضحة للشيعة، واختصاص أهل الكوفة بالذكر إشارة واضحة لأحداث تاريخية دامية عانى منها الشيعة، لعل مقتل الحسين في «كربلاء» أبرز تلك الأحداث الدامية، وهو حدث تتجدد ذكراه كل عام في وعي الشيعة حتى الآن.

لكن مما هو جدير بالملاحظة كذلك أن «المهدي» ينتسب للرسول بنسب «الدم» ويشبهه في «الشكل» الخارجي دون أوصافه «الخُلُقية» فما معني هذا؟ معناه أن «خاتم الولاية المحمدية»، الذي هو ابن عربي نفسه، هو وحده الحامل للصفات الخُلُقية إلى جانب حمله لنفس الاسم، بالإضافة إلى انتمائه العربي. ولعل أخص وزراء المهدي الذي «ما عصي الله قط» والوحيد الذي ينتمي دون الوزراء جميعا للجنس العربي، أن يكون «ابن عربي» نفسه[19] ولعل تركيز أعداء المهدي من بين المسلمين في العلماء من أهل الاجتهاد -يقصد ابن عربي «المتكلمين» - وفي «الفقهاء»، ما يعكس مناخ الصراع بين الفقهاء والمتصوفة من جهة، وهو مناخ لا يمل ابن عربي من تكرار الحديث عنه تلميحا وتصريحا. أما عن الفريق الأول فيقول ابن عربي عن أعداء المهدي إن: «أعداؤه مقلدة العلماء أهل الاجتهاد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهبت إليه أئمتهم؛ فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه وصولته ورغبة فيما لديه» (٣٦٤/٣ - ٣٦٥) أما الفقهاء فهم العدو المبين للمهدي: «فإنه لا يبقي لهم رياسة ولا تمييزا عن العامة، بل لا يبقي لهم علم بحكم إلا قليل. ويرتفع الخلاف من العالم في الأحكام بوجود هذا الإمام. ولولا أن السيف بيد المهدي لأفتي الفقهاء بقتله، ولكن الله يظهره بالسيف والكرم، فيطمعون ويخافون، فيقبلون حكمه من غير إيمان، بل يضمرون خلافه كما يفعل الحنفيون والشافعيون غيما اختلفوا فيه. فلقد أُخبرنا أنهم يقتتلون في بلاد العجم أصحاب المذهبين، ويموت بينهم خلق كثير، ويفطرون في شهر رمضان ليتقووا على القتال. فمثل هؤلاء لولا قهر الإمام المهدي بالسيف ما سمعوا له ولا أطاعوه بظواهرهم كما أنهم لا يطيعونه بقلوبهم، بل يعتقدون فيه أنه إذا حكم فيهم بغير مذهبهم أنه على ضلالة في ذلك الحكم، لأنهم يعتقدون أن زمان الاجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهد في العالم، وأن الله لا يوجد بعد أئمتهم أحد له درجة الاجتهاد. وأما من يدعي التعريف الإلهي بالأحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون إليه. فإذا كان ذا مال وسلطان انقادوا إليه في الظاهر رغبة في ماله وخوفا من سلطانه وهو ببواطنهم كافرون به» (ف ٣٧٤/٣).

هذا الدور الذي يعتبره ابن عربي من بعض مهام «المهدي» يعكس حلم ابن عربي بحاكم عادل قادر علي حسم الخلافات بالسيف أو بالمال، أي بالعصا والجزرة معا، ومزود في الوقت نفسه بوزراء عارفين من أهل الله. إلى أي حد يفسر لنا هذا الحلم الطوباوي احتقان الوضع في رؤية ابن عربي للواقع الفكري وما يزخر به من خلافات. ولعل ابن عربي يري أن هذه الخلافات والصراعات -التي تصل إلى حد التحارب كما يحكي عن الشافعية والحنبلية-

هي المسئولة عن حالة الخذلان التي تسبب الهزائم المتوالية للمسلمين في حروبهم ضد أعدائهم.

وهذا ينقلنا إلى واحدة من مهام المهدي المنتظر، تلك هي قمع الكفر وأهله بفتح «القسطنطينية» أو «مدينة الروم». وكما حللنا في الفقرة السابقة فإن النصر على الأعداء لا يتحقق إلا بصدق الإيمان بصرف النظر عن محتوي الإيمان ومضمونه. هذا الصدق متحقق في وزراء المهدي؛ فهم من رجال الله أهل الكشف والشهود. وهذا الصدق «هو الذي يقررونه في نفوس أصحاب المهدي... وإذا علم الإمام المهدي هذا (= يعني أهمية صدق الإيمان في تحقيق النصر) عمل به، فيكون أصدق أهل زمانه». وبسبب هذا الصدق ينجح جيش المهدي في فتح القسطنطينية بلا حرب، بل يفتحونها بالتكبير، صيحة «الله أكبر» «ألا تراهم بالتكبير يفتحون مدينة الروم؛ فيكبرون التكبيرة الأولي فيسقط ثلث سورها، ويكبرون الثانية فيسقط الثلث الثاني من السور، ويكبرون الثالثة فيسقط الثلث الثالث؛ فيفتحونها من غير سيف». (٣٦٦/٣ – ٣٦٧).

لكن هذا النصر المبين، وما يسبقه من تحقيق العدل، وإزالة الخلاف، تمثل بعض علامات نهاية العالم، فما يلبث «الدجال» أن يظهر ليملأ الأرض فسادا بعد أن ملئت عدلا، ويزيف دين الله بعد أن صلح حاله. والدجال «رجل كهل أعور العين اليمني، كأن عينه عِنَبَة طافية، مكتوب بين عينيه كاف فاء راء فلا أدري هل المراد بهذا الهجاء كَفَرَ من الأفعال، أو أراد به كافر من الأسماء إلا أنه حُذِفَ الألفُ كما حذفتها العرب في خط المصحف في مواضع مثل ألف الرحمن بين الميم والنون». هذه كلها علامات كافية لكي يكون الدجال تشخيصا حيا للكفر وانتصاره على الإيمان. ويحدد ابن عربي خروج الدجال بأنه بعد فتح القسطنطينية بثمانية عشر يوما «ويكون خروجه من خراسان من أرض المشرق - موضع الفتن - تتبعه الأتراك واليهود، يخرج إليه من أصبهان وحدها سبعون ألف طيلسان في أتباعه كلهم من اليهود». (السابق نفسه)[20].

يخوض الدجال معارك ضد المهدي وجيشه يفعل فيها أعاجيب تشبه المعجزات، الأمر الذي يجذب الناس إليه. وفي وسط هذا المرج ينزل عيسى بن مريم «بالمنارة البيضاء شرقي دمشق... والناس في صلاة العصر، فيتنحى له الإمام من مقامه؛ فيتقدم فيصلي بالناس، يؤم الناس بسنة رسول الله صلي الله عليه وسلم. يكسر الصليب ويقتل الخنزير. ويقبض الله المهدي إليه طاهرا مطهرا». (٢٦٥/٣) يقتل عيسى الدجال يخوض حروبا ضد «يأجوج ومأجوج »، حتى تستقر الأمور، ويقام ميزان العدل، وتثمر الأرض من خيرها الكثير، فيجد كل إنسان أكثر مما يريد. إنه زمان «البركة» وإقامة دين الله - الإسلام – على الصراط المستقيم. لكنه موعد قيام الساعة ونهاية العالم. كأن ابن عربي لا يري صلاحا للعالم إلا في نهايته، وهل في ذلك من غرابة؟. أليس «الموت» هو اليقظة من حالة «النوم» التي هي

العالم؟ «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا» هكذا يروي عن النبي أنه قال، وهكذا يفسر ابن عربي الوجود بأنه «خيال». وأن البشر يظنون أنفسهم يقظي، والحقيقة أنهم نائمون.

هل كان هذا التبشير بنهاية العالم تطورا في رؤية ابن عربي للواقع، الذي رحل من مغربه إلى مشرقه بحثا عن خلاص، فلما وجد الأمر في المشرق لا يقل سوءا عن الحال في المغرب الذي خلفه وراءه، أدرك أن لا خلاص إلا باليقظة الكبري؟ ربما، خاصة وأن كتابه عن «عنقاء مغرب ف ختم الولاية وشمس المغرب». لا يتضمن تلك التفاصيل التي وجدناها في الفتوحات، الذي لم ينته ابن عربي من كتابته إلا سنوات قليلة قبل رحيله عن العالم. نحن بذلك لا ننكر أن مفهوم «نهاية العالم» جزء تكويني في كل رؤية دينية، لكن تأكيد ابن عربي لها وتحديده لزمنها يمثل بعدا يحتاج للتفسير. لنعد إلى ما قبل رحيله من الأندلس، لنعد إلى لقائه بابن رشد لنري ما دلالة اللقاء - أو بالأحرى اللقاءات- التي يحرص الشيخ علي سردها، وما مغزاها بالنسبة للسؤال عن حياة الرحيل التي عاشها الشيخ.

:الفصل الثالث
اللقاء بابن رشد

كانت تجربة الشيخ الروحية قد بدأت بالفعل وهو في إشبيلية - حسب تحليلنا في الفصل الأول- من خلال رؤيا غيرت مسار حياته خلال فترة مرض في شبابه المبكر وقد أثار هذا التحول الروحي نظر أبيه أولا، ثم إعجاب صديق الأب «ابن رشد» ثانيا. كان ابن رشد قاضي إشبيلية خلال الفترة ٥٦٥ – ٥٦٧ / ١١٦٩ - ١١٧١ ثم عُين بعد ذلك قاضيا في قرطبة، حيث التقي به الفتي «ابن عربي» كما سنري. ولعل من آخر ما شاهده ابن العربي في الأندلس قبل رحيله النهائي، الذي لم يعد منه أبدا إلى الأندلس، هو جنازة الفيلسوف قاضي قرطبة «ابن رشد» سنة ٥٩٥ فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، فلما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟

لعل «المحنة» التي تعرض لها فيلسوف قرطبة سنة ١١٩٥ بسبب حاجة الخليفة أبو يوسف يعقوب المنصور إلي تأييد «الفقهاء». وتأييد العامة بالتالي- في حروبه ضد الملوك الكاثوليك- وهي محنة نفيه ومصادرة كتبه، وما تبع ذلك من صدور فتاوي بتحريم دراسة الفلسفة وتعلمها، لعل هذه المحنة كان لها تأثير في قرار ابن العربي أن يغادر المغرب كله إلى المشرق. لكنه فيما يبدو لم ينفذ قراره إلا بعد رحيل الفيلسوف من العالم رحيلا تاما.

سنتخذ من الرواية السردية التي يحكيها لنا «ابن عربي» عن اللقاءات التي حدثت بينه وبين فيلسوف قرطبة «أبو الوليد بن رشد» منطلقا لتحليل موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة، مع وضع هذا الموقف في السياق الثقافي التاريخي العام للعالم الإسلامي من جهة، وفي السياق الخاص للوضع الفكري والثقافي الديني في الأندلس من جهة أخري. إن موقف الشيخ الأكبر من الفلسفة والفلاسفة وأصحاب النظر العقلي، المعتمد على الاستنباط والاستنتاج باستخدام أدلة المنطق، محكوم بنظرته العامة للحقيقة التي لا تقبل التقييد والحصر. وفقا لهذه النظرة فإن ما يتوصل إليه الفلاسفة بمنهجهم يعد اجتهادا موصلا لوجه واحد، أو لعدة وجوه ربما، من الحقيقة، لكنه لا يحصرها ولا يستوعبها استيعابا كاملا. وانطلاقا من المبدأ الإسلامي القائل إن «لكل مجتهد نصيب» وأن «المجتهد له أجران إن أصاب، وله أجر واحد إن أخطأ» فإن ابن عربي لا يخَطِّئ أحدا في إيمانه ولو أخطأ في فكره ونظره. من هنا لا مجال للتكفير عند شيخنا، فالخطأ يقع دائما فقط حين يزعم الزاعم -أيا كان- أن منظوره للحقيقة هو المنظور الكامل والنهائي.

ولعل ما يرويه الشيخ في «الفتوحات». عن لقائه. بشيخ فلاسفة عصره «أبو الوليد ابن رشد»، ما يكشف عن رؤية الشيخ كشفا صريحا. لحدود النظر الفلسفي وإمكانياته في الاقتراب من الحقيقة. ومنذ كتب هنري كوربان كتابه القيم عن «الخيال الخلاق عند ابن عربي»[21]، واهتم اهتماما. خاصا بتحليل هذا اللقاء والكشف عن مغزاه بالنسبة للفارق بين الفلسفة. العقلية - الأرسطية بصفة خاصة كما يمثلها «ابن رشد» - وبين الفلسفة الإشراقية. والتصوف من جهة والشيخ الأكبر من جهة أخري، وهذا اللقاء يكاد يكون دائما محورا أساسيا في اي دراسة غربية. أو عربية. عن «ابن عربي» في الدورية التي تصدرها الجامعة الأمريكية بالقاهرة بعنوان «الف: مجلة البلاغة المقارنة». تم تخصيص العدد السادس عشر الذي صدر عام ١٩٩٦ لموضوع «ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب، في هذا العدد ينشغل باحثان أحدهما. عربي والآخر غربي بتحليل هذا الدلالة، أو الدلالات الرمزية لهذا اللقاء بين فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين الشيخ الأكبر. ولعله من المفيد. قبل أن نري كيف تعامل هذان الباحثان علي سبيل المثال مع الرواية. السردية أن نضع الرواية بكاملها أمام عين القارئ ليتمكن من متابعة النقاش. تتكون رواية ابن عربي من عدة نصوص سنمنحها نحن من عندنا أرقاما لنري كيف وقف كل باحث عند جزء من الرواية وجعله مركز الدلالة، ولنري كيف تم لكل باحث تأويل الأجزاء الأخرى من الرواية وفقا لرؤيته الخاصة للمركز.

إن منهجنا في التحليل يضع في اعتباره أنه يتعامل مع بنية سردية، تلعب الذاكرة فيها دورا لا يمكن إغفال تأثيره في إعادة بناء الواقعة في السرد. بعبارة أخري علينا أن نميز بين شخصية «الراوي». وهو «ابن عربي» كاتب الفتوحات. وبين شخصية «البطل» في السرد. والذي قد يكون «ابن عربي» الفتي، ولكن مرسوما بقلم «ابن عربي» الشيخ. هذا التمييز التحليلي من شأنه أن يمنحنا قدرا من الحرية في تحليل السياق الواضح في السرد من جهة، والغائب من فضائه في نفس الوقت. ذلك ممكن بحكم «المسافة». التي نفترضها بين «الراوي» و«البطل» في البناء السردي. هذا هو المنهج العام. وهو المنهج الذي سنتعامل به مع قصة لقاءات الشيخ مع الفيلسوف. اللقاءات التي يروي لنا ابن عربي أحداثها مرتبة على الوجه. التالي في المجلد الأول من كتاب «الفتوحات المكية»، وذلك في الباب الخامس عشر من الكتاب، والذي عنوانه «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم».

١- اللقاء الأول

دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد ابن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي. وكان يظهر التعجُّب مما سمع. فبعثني والدي إليه. في حاجة قصدا منه حتى يجتمع. بي، فإنه كان من أصدقائه. وأنا صبي ما بقُل وجهي ولا طرَّ شاربي. فلما

دخلت عليه قام من مكانه إلى محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي: نعم، فقلت له: نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له: لا؛ فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده، وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه، وهو عين المسألة التي ذكرها هذا القطب، أعني مداوي الكلوم.

٢- اللقاء الثاني: الأمل الذي لم يتحقق!

وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟» فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالي الذي كان في زمن رأي فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد الله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته».

٣- اللقاء الثالث: أين ومتي؟

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لي رحمةً من الله في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن فيه.

٤- اللقاء الأخير: بعد الرحيل

فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلت تأليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تآليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فُض فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله.
يا ليت شعري! هل أتت آماله

يتخذ الباحث العربي «علي مبروك»[22] من اللقاء الأخير، الرابع حسب ترقيمنا ـ مركزا لتحليله، فيتوقف عند دلالة السؤال في نهاية البيت الشعري والخاص بآمال فيلسوف قرطبة. ويري أن ابن عربي هنا لا يعبر عن حيرة بقدر ما يعبر عن وعي حاد. هكذا يقول الباحث ـ بأن شيئا من آمال ابن رشد لم يتحقق أبدا. ويري الباحث أن تلك الآمال التي لم تتحقق تتمثل في عدم قدرة خطاب ابن رشد علي اختراق السياق الثقافي الديني العربي، مشيرا بذلك إلى «محنة» ابن رشد وما تدل عليه من «تهميش» الخطاب الرشدي، الذي وجد لنفسه متنفسا وامتدادا خلاقا خارج إطار الثقافة العربية الإسلامية، هناك في عالم الشمال.

هذا الاستنتاج لمعني «الآمال» التي لم تتحقق يستنبطه الباحث لا من عبارات ابن عربي الصريحة، بل من تصويره الرمزي الفريد لمشهد نقل رفات ابن رشد من جنوب المتوسط (مراكش) إلى شماله (قرطبة)، وذلك من حيث إن الرفات لم يكن وحده الذي غادر عبر البحر بل كانت النصوص أيضا قد غادرت في معيته، لأنها «جُعِلت تعادله من الجانب الآخر» بحسب نص عبارة ابن عربي. ويهمنا هنا تأكيد كون الباحث يقرأ نص ابن عربي قراءة رمزية مدركا أن ابن عربي هنا هو «القاص» و«الراوي»، ومدركا أن لغة السرد يمكن أن تقول أحيانا أكثر مما يبدو أنها تعني علي مستوي الدلالة السطحية. وطبقا لهذه القراءة الرمزية، فإن معادلة رفات جثمان الفيلسوف بمؤلفاته لينْقَل الكل من جنوب المتوسط - من مراكش- إلى شمال المتوسط. إلى قرطبة هي بمثابة عملية «نفي» واستبعاد من النظام الثقافي العربي الإسلامي لمنظومة «ابن رشد» إلى «الشمال» حيث وجدت أرضا خصبة احتضنتها، وفيها أنتجت ثمارها، وتحققت «أمال» ابن رشد.

الباحث الغربي «ستيفن ستلزر»[23] على عكس الباحث العربي يخصص مقالته كاملة لتحليل الجوانب المختلفة للقاءات -بصيغة الجمع- ابن عربي مع ابن رشد. ومع ذلك فالدلالات المستنبطة ترتكز على اللقاءين الأول والثالث بصفة أساسية. ونقطة انطلاقة الأساسية أن «الموضوع المطروح في هذه اللقاءات ليس هو «المعرفة knowledge بل هو على وجه التخصيص» موضوع المعرفة the matter of knowledge. وما يقصده الكاتب بموضوع المعرفة هو معرفة أمر «المعاد» أي أمر الآخرة هذا التحديد لبؤرة الموضوع الذي يتحاور فيه ابن عربي مع فيلسوف قرطبة يعتمد على عدة مرتكزات يهمنا هنا الإشارة إليها لاتفاقنا مع بعضها واختلافنا مع الكثير منها.

١- الركيزة الأولي أن ابن رشد ينتمي إلى نظام معرفي مغاير تماما للنظام المعرفي الذي ينتمي إليه الطفل ابن عربي دليل المؤلف علي ذلك أن الفيلسوف أراد أن يري الطفل، فليس هناك ما يقْرأ لفهم ما حدث للطفل. مفهوم هنا أن المؤلف يحصر طريق الفيلسوف في تحصيل

المعرفة في قراءة الكتب وتوظيف أدلة القياس وأدوات الاستنتاج والبرهان العقلي، هذه هي القناة الوحيدة للمعرفة. ولهذا لم يكن من سبيل أمام الفيلسوف لاكتشاف حقيقة الأمر بالنسبة لما سمعه عن الفتي إلا «اللقاء»، ومن ثم سعي إليه ورتب له. وسنري أن هذا التصور لوجود نظامين معرفيين تصور مثالي مأخوذ من الدلالة الحرفية للقصة السردية للقاء، حسب صياغة ابن عربي الشيخ.

الركيزة الثانية أن سياق القصة في كتاب الفتوحات هو الحديث عن «القطب مداوي - ٢ الكلوم» وما ذكره من مقارنة بين «الدنيا» و«الجنة» وتشابههما من حيث البنية -كلاهما مبني من وحدات من لَبِن وآجر (طوب) واختلافهما من حيث المادة، فلَبِن «الدنيا» من «طين وقش» بينما لَبِن «الجنة» من «ذهب وفضة»[24] بناء على السياق يري المؤلف أن معرفة «الآخرة» هو موضوع الخلاف بين ابن عربي الفتي والشيخ الفيلسوف سنري أن حصر دلالة اللقاء في سياق الباب الذي ورد فيه، بل في سياق الفكرة التي تسبق السرد مباشرة، أمر يتأبى على الانسجام مع طبيعة بنية خطاب ابن عربي التي يصعب إدراجها في نسق تأليفي بعينه. إن مؤلفات الشيخ أشبه في نظامها السردي بالقرآن الكريم. هكذا يؤكد الشيخ نفسه في أكثر من موضع من كتبه. في القرآن يمكن أن يدرك القارئ بسهولة الانتقال في السورة الواحدة من موضوع إلى موضوع، وهي موضوعات قد توجد في سياق سورة أخري بترتيب ونسق مغاير. ابن عربي حريص على أن يلفت قارئه إلى ضرورة التنبه إلى هذه البنية السردية الخاصة لمؤلفاته، وهو موضوع سنناقشه تفصيلا في الفصل القادم. وهي بنية يصعب معها حصر وحدة سردية ما- أقصد هنا قصة لقائه بابن رشد - في سياق وحدة سردية سابقة أو تالية حصرا. تاما يمكن بالفعل اكتشاف علاقات بين الوحدات السردية، لكن اعتراضي ينصب على حصر الدلالة فقط في سياق ما سبق أو ما يتلو من وحدات سردية.

٣- الركيزة الثالثة ركيزة نصية، إذ يري المؤلف أن ابن رشد سأل الفتي سؤالين لا سؤالا واحدا حين قال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر. وبناء على هذا التوصيف يري أن إجابة الفتي «نعم» هي إجابة عن السؤال الأول، والمعني المقصود «نعم لقد وجدت الأمر في الكشف والفيض الإلهي» بينما يري المؤلف أن «لا» إجابة عن السؤال الثاني، والمعني أن ما وجده الفتي في الكشف والفيض الإلهي ليس هو ما أعطاه النظر. ومن الصعب لغويا اعتبار ابن رشد سأل الفتي سؤالين، بل سأله سؤالا واحدا يتعلق بمواصفات المعرفة التي تحصلت للفتي؛ أي هو سؤال عن الكيفية، وما إذا كانت - هذه المواصفات مماثلة كيفيا لمواصفات المعرفة النظرية أم لا.

السؤال الغائب في تحليل الباحث: كيف يمكن لابن عربي «الفتي الذي ما طرَّ شاربه بعد» أن يعرف ما إذا كان الكشف يتعارض مع «النظر» أم لا، وهو الذي لم يكن قرأ كتابا بعد؟ إلا يعني هذا أن المجيب ب «نعم ولا» على السؤال – سؤال واحد لا سؤالين- هو ابن عربي

الشيخ الذي أتيح له أن يقرأ ويقارن ويحكم- وليس الفتي الذي ما طرَّ شاربه بعد؟ إنه ابن عربي الشيخ الذي يردد كثيرا في إشارة لابن رشد. «وقد سمعت واحدا من أكابرهم (= العقلاء) وقد رأى ما فتح الله به على من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة، بل من خلوة خلوت بها مع الله ولم أكن من أهل الطلب فقال: الحمد لله الذي أنا في زمان رأيت فيه من أتاه الله رحمة. من عنده وعلمه من لدنه علماء (٣٦٢/١) ومن الواضح في هذا «الاستشهاد» القرآني الذي يرويه ابن عربي علي لسان الفيلسوف أنه يحيل إلى أن الفيلسوف المسلم يعلم من القرآن، قصة العبد الصالح (الخضر)، ولا يستبعد أن يهب الله من عنده علما لأحد عباده. والسؤال هل اللقاء يعكس بالفعل مواجهة بين نظامين معرفيين؟ لنتأمل تحليلنا للقاءات حسب تقسيمنا السالف:

١ - اللقاء الأول

ومن الواضح أنه لقاء تم بناء على طلب «ابن رشد» نفسه الفيلسوف وقاضي «قرطبة» ورجل البلاط الملكي. سمع الفيلسوف قصة الفتي - الذي لم يكن قد بلغ سن النضج بعد - وما توصل إليه من خلال «الخلوة» من معارف وعلوم تحتاج إلى سنوات من معاناة القراءة والتدبر والتأمل. سمع الفيلسوف بذلك، الأمر الذي يعني أن أمر الفتي محمد بن العربي كان يتردد على الألسن، هكذا يحكي لنا الشيخ علي الأقل وهو يكتب فتوحاته ويتذكر، ربما بعد أكثر من ربع قرن من هذا اللقاء. فنحن نعرف يقينا. أن الشيخ ولد سنة ٥٦٠ / ١١٦٥ وأنه بدأ في كتابة. «الفتوحات» سنة ١٢٠٢/٥٩٨. ومكان اللقاء هو «قرطبة» بعد أن أعد «الأب»، الذي كان صديقا للفيلسوف القاضي، أمر اللقاء بإرسال الفتي في حاجة. ما بينما. كان القصد- يقول الشيخ- تحقيق. رغبة قاضي قرطبة المرموق في لقاء الفتي الأعجوبة.

لا ينبغي في تقديري أن يشغلنا السؤال عن قصد «ابن رشد» من اللقاء؛ لأن «ابن رشد» لم يذكر في كتاباته شيئا عن هذا اللقاء في حدود ما نعلم، ولم يذكر أحد ممن اهتم بهذا اللقاء ودلالته - فيما. قرأت - شيئا عن أي رواية لابن رشد أو إشارة لهذا اللقاء. إنه «ابن عربي» الذي يسرد لنا اللقاء. من ذاكرته، ونحن نعلم أن «الذاكرة» تعيد تشكيل الحدث من خلال الأسلوب السردي. فماذا يقول لنا ابن عربي عن هذا اللقاء، الذي لم يكن من المفترض أن يكون مستعدا له؟ يقول الشيخ حاكيا عن «الفتي» أن قاضي «قرطبة» وفيلسوف البلاط ومترجم أرسطو قام له إجلالا ومحبة وعانقه. عناق الصديق. لكن الأهم من ذلك أن الشيخ الفيلسوف بدأ مخاطبة الفتي بلغة الرمز سائلا: نعم؟ لا بد من وضع علامة الاستفهام؛ فالكلمة لا بد أن تكون -وفقا لأسلوب السرد- قد نُطِقت بنغمة السؤال الذي يتطلب إجابة. وكانت الإجابة تكرارا لنفس الكلمة ولكن بتنغيم الجواب نعم.

طبقا لأسلوب السرد نفهم أن «الفتي» ابن عربي كان مستعدا للقاء، بل ومتحفزا له. وهنا لا بد لنا أن نؤكد أهمية التمييز في السرد بين «الراوي»- وهو ابن عربي مؤلف الفتوحات الذي وصل إلى سن الأربعين أو قريبا منها – وبين «الفتي» بطل السرد بلا منازع. وبدون هذا التمييز تختلط علينا الأمور في التحليل والفهم واستنباط الدلالة. يحكي الراوي عن الفتي أن «ابن رشد» «زاد فرحه» بالفتي لما لمسه من سرعة بديهته وفهمه عنه. ثم يواصل الراوي الحكاية على لسان الفتي: «ثم استشعرت بما أفرحه فقلت له: لا؛ فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده».

تعددت التأويلات والشروح لهذا «اللغز» الذي يجمع بين «الإثبات» في قول الفتي «نعم» وبين «النفي» في قوله «لا» بعد ذلك مباشرة. ولكن ابن عربي – على لسان الفتي - يكشف للقارئ أن الباعث على «النفي» بعد «الإثبات» كان إزالة «الفرحة» التي ظهرت على وجه قاضي قرطبة بالإثبات. ولا يحتاج القارئ إلى من يرشده إلى «الموضوع» الذي يمكن إثباته ويمكن نفيه في نفس الوقت. الموضوع هو التساؤل من جانب فيلسوف البلاط وقاضي قرطبة عن «الاتفاق» بين نتائج تجربة العقل واستنتاجاته المنطقية من جهة، وبين تجربة الروح التي تعتمد على الخلوة وتلقي الإلهامات الربانية من جهة أخري وهو تساؤل لا نستبعد نحن أنه صحيح، بصرف النظر عن طريقة العرض الدراماتيكية في سرد الشيخ الأكبر.

فيلسوف قرطبة هو في النهاية كما نعرف تلميذ «أبو بكر ابن طفيل «(ت: ٥٨١ هجرية/ ١١٨٥). (وهذا الأخير هو الذي قدَّم ابن رشد التلميذ إلي «يعقوب أبو يوسف» (٥٥٨ - ٥٨٠ / ١١٦٣ - ١١٨٤) الخليفة الثالث في دولة «الموحدين». كان الخليفة قد شكا لابن طفيل من صعوبة قراءة ترجمات أرسطو العربية وأبدي رغبة في إعادة ترجمتها إلى لغة يمكن قراءتها. وكانت تلك هي المهمة التي طلب «ابن طفيل» الشيخ من «ابن رشد» الشاب أن يقوم بها. إن تساؤل ابن رشد الموجه للفتي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه النظر؟ ينطلق من خلفية فكرية يمكن تلمس ملامحها قبل «ابن رشد» في الأليجوريا التي كتبها أستاذه «حي بن يقظان». وهي الأليجوريا الفلسفية التي كتبها قبل «ابن طفيل» كل من «ابن سينا» و«السهروردي».

٢ـ البرهان والعرفان، لقاء لا صدام

وتجربة «حي بن يقظان» التي قصَّها «أبو بكر ابن طفيل» هي تجربة فكرية روحانية لنموذج الإنسان بإطلاق، أي الإنسان المتوحد خارج الزمان والمكان واللغة والثقافة والدين. وهناك بعدان علي الأقل نهتم بهما في هذه التجربة: أما البُعْد الأول الذي يهمنا هنا لاتصاله بسؤال الفيلسوف الكبير، فهو الذي يتجلى في القصة- قصة «حي بن يقظان»- في

طبيعة الأدوات المعرفية التي أوصلت بطل القصة إلي إدراك الحقيقة، بل ومعاينتها، بلا معرفة مسبقة دينية أو غير دينية. أما البعد الثاني وهو بُعْد عدم التعارض بين «الشريعة» و«الحقيقة»، وهو بُعْد نعلم أن «ابن رشد» أفرد له رسالته المعروفة باسم «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». وفي هذه الرسالة يسلِّم قاضي قرطبة -كما سلَّم «حي» في القصة كما سنري - بحقيقة تفاوت مستويات البشر في إدراك الحقائق. لكن «ابن رشد» يميز، كما هو معروف، بين ثلاث طبقات في البشر: «أهل البرهان»، وهم الفلاسفة، و«أهل الجدل» وهم المتكلمون اللاهوتيون، و«أهل الخطابة»، وهم العامة. ولأن الله بعث الأنبياء للبشر كافة - أسودهم وأحمرهم. فقد تضمن القرآن الكريم في لغته وأسلوبه أنواعا ثلاثة من «الخطاب» لتلائم أنواع البشر؛ فتضمن الأسلوب الخطابي الشعري -أو المجازي- الذي يلائم «العوام»، كما تضمن الأسلوب الجدلي الذي يلائم «المتكلمين» أهل الجدل، هذا بالإضافة إلى الأسلوب البرهاني الذي يلائم الحكماء والفلاسفة.

القصة الفلسفية التي نحن على وشك الإبحار في بعض شطآنها تتعامل سرديا مع قضية «المعرفة» وبدءا من العنوان الذي اختاره «أبو بكر بن طفيل «لقصته الفلسفية «حي بن يقظان»، لا يستطيع الباحث إلا أن يتأمّل دلالته: فحي يمثل «الحياة» التي لا تتجلّي إلا في «يقظة» العقل والروح. في ضوء هذا التلازم بين يقظة «المعرفة» و«الحياة»، الحقيقية يختار ابن طفيل اسم بطل قصته؛ ليشير إلى «مطلق» الإنسان؛ ولِيحيل إحالة رمزية إلى إمكانات هذا الإنسان «حي بن يقظان» في الوصول وحده إلى أرقي درجات المعرفة. وعلينا أن نشير هنا إلى دلالة صيغة المبالغة «فعلان» التي تعني كامل اليقظة، أو يقظة الامتلاء بالوعي، لا مجرد اليقظة التي هي غياب حالة النوم. إن «حي»، يقظان -وليس مجرد مُتَيقِّظ - ولهذا فهو «حي» بالمعني الحقيقي للحياة، التي هي اكتمال المعرفة.

تتأكد تلك الطبيعة المطلقة لشخصية البطل حين بطرح ابن طفيل احتمالين لميلاده: الاحتمال الأول، والذي يبدو من السياق السردي أنه الاحتمال الراجح عند ابن طفيل، هو أنه ولد من الطبيعة من غير أب أو أم[25] والوصف التفصيلي لعملية «التولد» الطبيعي تلك تبدو تصويرا أو إعادة تمثيل لقصة خلق جسد «آدم» من عناصر الطبيعة أو الأسطقسات الأربعة، ثم بث الحياة في هذا الجسد بالنفخة الإلهية. ويتزايد تأكيد صفة الإطلاق في البطل، أي من حيث دلالته علي مطلق الإنسان، حين يواجه البطل للمرّة الأولي مواجهة مباشرة معضلة «الموت» متمثلة في موت «الظبية»، التي كانت له بمثابة الأم. كان قد بلغ من العمر سنوات سبع، واستطاع أن يتأقلم مع الحياة في الجزيرة بحيواناتها ووحوشها عن طريق «التقليد» أولا، ثم بدأ في ابتكار بعض الحلول التي عمّقت وعيه بتميزه عن الحيوانات والوحوش واستقلاله عنها. حاول أن يكتشف «العِلّة» التي أفضت إلى الموت؛ فقام بتشريح جثة الظبية حتى وصل إلى التجويف الأيسر من «القلب»، فلما وجده خاليا أدرك أن خُلُوه دليل علي أنه موطن «سرٌ» الحياة.

ويهتدي «حي» إلى عملية دفن جثمان الظبية بالتقليد، تقليد الغراب. الذي صرع غرابا. آخر وقام بدفنه. والمشهد في قصتنا هذه يكاد ينقل المشهد القرآني في قصة ابني آدم «قابيل» و«هابيل»، باستثناء ما تتضمنه. القصة القرآنية. من النص علي أن الله هو الذي «بعث» الغراب. ليرِي القاتل كيف يواري سوأة أخيه. (المائدة : ٣١) لكن هذه الدلالة غير غائبة. عن قصتنا؛ لأن إحساس «حي» بأنه كان أحق من الغراب. بالاهتداء. إلي عملية الدفن يعمّق في نفس القارئ استدعاء الدلالات الموجودة في الأصل، علي أساس أنها مضمرة في النص الراهن مهما كانت غائبة. ومن هنا يمهد النص قارئه لإدراك أن العقل الإنساني في سعيه المخلص والدؤوب للمعرفة والفهم تحوطه العناية الإلهية وترعاه. دائما.

هذا البطل الكوني المطلق، أو العقل الخالص، يعيش في جزيرة مهجورة من الجزائر الموهومة أو المتخيلة. وهي جزيرة مثاليةُ الموقع الجغرافي والمناخ «أعدل بقاع الأرض هواء»، فليس بها «حرٌ مفرط ولا برد مفرط»، وهي بالإضافة إلى ذلك أتم الأماكن استعدادا «لشروق النور الأعلى عليها» (ص: ٢٦ – ٢٧). في هذه الجزيرة لا يوجد من البشر سوي هذا الإنسان الذي لا يدرك القارئ ما إذا كان ذكرا أم أنثي إلا بدلالة الاسم المُذَكّر «حي»، بالإضافة إلى جملة واحدة في النص كله. وردت هذه الجملة. الوحيدة في سياق مقارنة «حي «بين أجساد الحيوانات. وبين جسده؛ فلاحَظ ضمن ما لاحظ أنها «أخفي قضبانا. منه» (ص:٣٤). هذا الإنسان لا يحتاج مجتمعا ولا لغة، فضلا عن أن نقول تعليما أو ثقافة، لكي تنمو مداركه أو تستيقظ حواسه أو ينشط عقله ويتحرك وعيه. وبالمعرفة العقلية الاستدلالية وصل إلى معرفة وجود الله ومعرفة ما يليق به من الصفات، وذلك بعد أن وصل إلى إثبات. «حدوث» العالم؛ واستنباط حاجته في وجوده إلى «محدِث» مغاير له في الطبيعة. والصفات.

هذا مستوي ما وصل إليه «حي»، في سن الخامسة والثلاثين، من معرفة عقلية أساسها ومصدرها النظر في الأدلة الوجودية. وقد حركت تلك المعرفة. أشواقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذي أثبته عقله، وهذا ما يمَيز «حي» عن إنسان المتكلمين أو إنسان الفلاسفة البرهانيين. إن «حي» يمثل نموذج الإنسان عند العِرفانيين من المتصوفة والفلاسفة على السواء. إنه باختصار «الإنسان العارف»، الكامل والنموذج، الذي أنتجه. الوعي الإسلامي. إن البراهين العقلية الوجودية لا تكفي هذا الإنسان لتحقيق. السعادة التي تتمثل في معانقة المطلق والاتحاد به. المعرفة. «العقلية». مرحلة لإدراك ظاهر الوجود، والتوصل إلى «معرفة» الخالق. والمبدع، مجرد معرفة تثير الشوق وتوقظ الحنين إلى «التواصل»، تواصل اليقين بالكشف والمشاهدة لا مجرد الاكتفاء بالمعرفة.

والسبيل إلى ذلك الكشف وتلك المشاهدة. لا يكون إلا بالنفاذ من سجن الكون الذي هو حجاب يخفي وجه المحبوب. ولأن «الإنسان» جسد وروح- هكذا يتوصل العقل بالمعرفة-

فـأول الطريـق يبـدأ بإسـقاط مـا سـوي الضروري من حاجـات «الجسـد»، الـذي ليس في الحقيقة إلا مُختَصَرا للكون، وذلك من أجل تطهير النفس وتنقيتها من الشواغل حتى تصل إلى حالة الاستعداد للاتصال بمصدرها وأصلها الأول.

هكذا يبدأ «حي» رحلته، ويواصل بطلنا مجاهداته منتقلا من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام حتى فَنِي عن ذاته وعن جميع الذوات، وتحقق له المراد. وتصل القصة إلى ذروتها وختامها، ونصل معها نحن القرّاء إلى «بيت القصيد» وبؤرة الدلالة يصل إلى الجزيرة «أسال»، عابد متبتل زاهد يطلب العزلة، واسمه دال على ما يعتمل بنفسه من «أسئلة». وكان «أسال» هذا على خلاف مع صديق له من أتباع دينه وأهل موطنه، كان «أكثر احتفاظا بالظاهر، وأشد بعدا عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل» (ص: ٨٩). واسم هذا الصاحب الغائب إلا من حديث «أسال» عنه «سلامان» الدال على إيثار «السلامة» بلزوم الجماعة. والتمسك بقولها.

لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرّف. فكانت ملازمته للجماعة عنده مما يدرأ» الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة، ويعيذ من همزات الشياطين» (ص : ٩٠).

يلتقي كل من «حي» و«أسال»، ويقوم «أسال» بتعليم بطلنا اللغة: «بأن كان بشير له إلى أعيان الموجودات، وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه، ويحمله على النطق، فينطق بها مقترنا بالإشارة؛ حتى علمه الأسماء كلها، ودرّجَه قليلا حتى تكلّم في أقرب مدة (ص: ٩٢) والتأكيد من عندنا؛ لأن الوصف يستدعي إلى «النص» عملية تعليم «آدم» الأسماء كما شرحتها كتب التفسير ثم كانت المفاجأة المذهلة حين سمع «أسال» وصف «حي» لحقائق الوجود كما شاهدها وعاينها؛ فتيقن

أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته وكتبه، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان. فانفتح بصر قلبه (أي أسال)، وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مُغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح. وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير. وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون (ص: ٩٢ – ٩٣).

ويقوم «أسال» بالمثل بإعلام «حي» بشأن الجزيرة التي جاء منها، ويعرّفه بالدين الذي يؤمن به، وبأوامره ونواهيه، بعباداته ومعاملاته.. الخ. وهنا لا يجد «حي» إلا توافقا كاملا بين ما توصل إليه في توحّده وخلوته وبين ما جاء به «الوحي» جُملةً. أما في التفاصيل فقد تملكته الحيرة في بعض الأمور؛ لأنه لم يدر وجه الحكمة فيها من هذه الأمور: لماذا يعتمد الوحي في «أمر العالم الإلهي»، وفي «أمر الثواب والعقاب» على ضرب الأمثال دون

المكاشفة بالحقيقة بلغة صريحة لا تحتمل التأويل والاختلاف؟ أليس هذا الاعتماد على «التمثيل» في العبارة عن تلك الحقائق هو الذي أوقع «الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق، هو مُنَزّه عنها وبرئ منها؟». والأمر الثاني الذي أثار حيرة «حي» هو أمر العبادات والمعاملات؛ إذ رأي في الوحي «اختصارا» في العبادات إذا قورن بما ورد من «تفصيل» وتطويل في المعاملات (ص: ٩٣ – ٩٤).

ولقد سبق للمتكلمين أن تناولوا المشكل الخاص بالعبارات التمثيلية، أو المجازية، في القرآن الكريم في سياق مناقشاتهم لقضية «المحكم والمتشابه»، وهي قضية أثارها الخطاب القرآني ذاته (آل عمران/٧). وكانت إجاباتهم تتلخص - رغم اختلاف اتجاهاتهم وميولهم الإيديولوجية - في أن الحكمة الإلهية اقتضت من وراء ذلك إثارة العقل الإنساني من أجل تحريكه للاجتهاد تعريضا للمجتهد لمزيد من الثواب، وتمييزا له عن المقلّد[26]. لكن الخطاب الفلسفي عامة، وانطلاقا من التقسيم الحاد للبشر إلى خاصة وعامة، أو إلى «ذوي الفِطَر الفائقة» و «ذوي الفطر الناقصة» - إذا استخدمنا عبارة ابن طفيل - جعل من الوحي مجرد خطاب للعامة يتناسب مع نقص فطرتهم، لكنه يتضمّن «إشارات وتنبيهات» للخاصة والحكماء تمكنهم من تأويل عباراته المجازية والتمثيلية تأويلا يكشف الدلالات الحقيقية المقصودة من ورائها. واعتبرت هذه التأويلات الكاشفة عن الحقيقة «مُحرّمة» على العامة «مضنونا بها» على غير الخاصة، سواء كانوا من أهل البرهان أم من أهل العرفان[27].

هكذا يرحل «حي» مع صاحبه «أسال» إلى الجزيرة التي أتي منها الأخير، أملا أن «تكون نجاتهم (أي أهل الجزيرة من جهلهم، نتيجة إصرارهم على التمسك بالظاهر دون تأويل) على يديه» بإيضاح الحقيقة وتبيينها لهم. لكنه حين شرع «في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم» وجد منهم انقباضا واشمئزازا وسخطا، لأنه، كما يعمل الراوي ببساطة متناهية، «لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص، وسوء الرأي، وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا» (الفرقان/ ٤٦) (ص: ٩٤ – ٩٥) وأخيرا يتحقق «حي» بأن شأن العامة التمسك بالظواهر والركون إلى التمثيلات والتشبيهات بوصفها حقائق حرفية، فأدرك «أن الحكمة كلها، والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، (ص: ٩٦ – ٩٧) وقبل أن يغادر الجزيرة هو و«أسال» عائدين إلى جزيرة «حي» توجّه «حي بن يقظان» إلى الناس متظاهرا بالتوبة عن الآراء التي سبق أن أعلنها لهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور (ص: ٩٧).

٣-حل ابن رشد وحل للتعارضات

يمكن لنا بلا شك أن نعتبر القصة الفلسفية. التي صاغها شيخ «ابن رشد»، والتي سبق لكل من «ابن سينا» و «السهروردي» كتابتها لتنقل نفس المعني، تعبيرا. عن اللقاء الذي تحقق بين الفلاسفة العقليين وفلاسفة الإشراق، والذي على أساسه أصبح للعرفان مكانا إلى جانب «البرهان». أصبح «البرهان» في هذا النسق الفلسفي «مقدمة» لا بد منها قبل الولوج إلى عالم «العرفان»، الذي اكتسب مكانة أعلي، رغم أن الوصول إليها مستحيل دون المرور بالبرهان. ولكن هذا التصالح بين «البرهان» و«العرفان» ظل كما هو واضح في القصة سجين إشكالية الحقيقة. المزدوجة. يتبدى ذلك في تساؤلات «حي» عن الحكمة في توظيف التمثيل والمجاز في التعبير عن الحقائق، وذلك رغم ما تسببه هذه الصيغ التعبيرية. من ارتباكات معرفية. تحت ضغط الضرورة فقط، الضرورة التي تعكسها التجربة. التي تعرض لها «حي» و«أسال» حين أرادا أن ينقلا للعامة في الجزيرة الأخرى الحقائق التي توصلا إليها. تحت ضغط «غباء» العامة وضعف استعدادهم لتلقي الحقائق اعترف «حي» بأن «الوحي» لا بد له أن يخاطب الناس. جميعا. بقدر عقولهم.

أليس هذا هو المشكل الذي يحاول «ابن رشد» أن يجد مخرجا له في التقسيم الثلاثي للخطاب الإلهي؟ ولعل الأهم من ذلك تجريم «ابن رشد» لمسلك المتكلمين؛ لأنهم أشاعوا النتائج التي توصلوا إليها - من خلال أدلتهم الجدلية. غير اليقينية. بين الناس على أساس أنها حقائق الشريعة «فأوقعوا الناس من قِبَل ذلك في شنآن وتباغض وحروب. ومزقوا الشرع كل تمزيق». ويصل الأمر في خاتمة فصل المقال، أن يعبر الفيلسوف الكبير عن ألمه أشد الألم من الأضرار التي سببها من ينسبون أنفسهم للحكمة من المتكلمين- يقصد أبو حامد الغزالي (ت: ١١١١/٥٠٥) تحديدا- للشريعة بنشر تأويلاتهم الفاسدة. لسنا معنيين هنا بنقد موقف «ابن رشد»، الذي لم يجد حلا لعلاج هذا الداء العضال إلا في إغلاق باب معرفة التأويلات الصحيحة دون العامة، واستبعاد كتب البرهان. من أن تصل إلى أيديهم. وهو حل شبيه بحل «حي بن يقظان» وصاحبة «أسال» ليس هذا شأننا هنا بقدر ما نحن معنيون بالكشف عن الأزمة واستجابات كل من الفيلسوف والشيخ لها.

إن مشكلة المتكلمين. في نظر ابن رشد. تكمن في أنهم وقعوا في أخطاء. جسيمة نتيجةً لأدلتهم الجدلية التي تعتمد أساسا على «القياس». لقد انتهوا إلى تصور «الله» سبحانه. وتعالي كما لو كان «إنسانا أزليا». وبعبارة أخري فقد أدي مبدأ «قياس الغائب علي الشاهد» بالمتكلمين إلى أنهم حين شبهوا العالم بالمصنوعات، التي تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، توصلوا إلى أن الله سبحانه. لا بد أن يكون له -بالمثل أو بالقياس- إرادة وعلم وقدرة. فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون (صانع العالم) وفقا لهذا القياس- جسما قالوا في التمييز بين «الله» والإنسان إن الله أزلي. فصار هذا -يعلق ابن رشد- القول «قولا مثاليا شعريا.

والأقوال المثالية»، يواصل فيلسوف قرطبة، «مقنعة جدا، إلا أنها إذا تُعِقِّبَتْ ظهر اختلالها
».

والآن ما هو الدواء الشافي الذي يطرحه الفيلسوف لهذا المرض الذي أصاب العقل الإسلامي بسبب سيطرة المتكلمين وأشباه الحكماء على عقول العامة حتى أفسدوا عقائدهم؟ كيف يمكن الهروب من مفهوم «الإله» الذي ليس في الحقيقة سوي «إنسان أزلي»؟ وما هو المفهوم الذي يمكن أن يقنع «العامة» ويقترب من الحقيقة في محاولة الفيلسوف إيجاد دواء شاف للمرض لا يكتفي بما اكتفي به «حي بن يقظان» من إدانة «العامة» في قلبه وموافقتهم باللسان. كما أنه ليس قانعا بتأويلات المتكلمين لأنها أفسدت عقائد العامة بسبب خلافاتهم، بل وكانت سبب مباشرا في عداء العامة للفلسفة بصفة عامة. أما لماذا لم يكتف ابن رشد بموقف التعالي واحتقار العامة، فهذا سؤال يمكن أن نجد إجابة له في حياة ابن رشد «القاضي» و«الفقيه»، بكل ما يعنيه الجلوس في منصة «القضاء» من الانشغال بهموم العامة وبمشكلاتهم. هذا بالإضافة إلى سعي «الموحدين» منذ بداية حركتهم علي يد «ابن تومرت» في المغرب تنقية عقائد العامة من مظاهر الشرك والتشبيه بالحرص على تأكيد مفهوم «التوحيد».

في النهاية لا يجد «ابن رشد» حلا لإقامة عقيدة العامة في التوحيد على أساس لا يناقض البرهان، ولا يصعب على العامة في نفس الوقت هضمه، سوي المفهوم الصوفي الذي صاغه «الغزالي» -خصمه اللدود - في رسالته «مشكاة الأنوار، ذلك مفهوم «الله/ النور». وجدير بالالتفات أن الشاهد الشرعي الذي يؤسس عليه الفيلسوف جواز تعليم العامة بشكل يناسب قدرتهم على الاستيعاب هو نفس الشاهد الذي يردده ابن عربي كثيرا ولكن لغاية أخري غير الغاية النفعية البرجماتية المحركة لابن رشد. أراد أحدهم أن يعتق جارية، ولكنه أراد أن يتأكد من إيمانها، فأحضرها لرسول الله (صلعم)، فسألها «أين الله» فلما قالت «في السماء» اعتبر الرسول أنها مؤمنة. هذا رغم الخطأ الفادح في التحديد المكاني ابن رشد يستدل من ذلك على مشروعية «مخاطبة الناس على قدر عقولهم»، لكن نفس الشاهد -عند ابن عربي- دال على «الحقيقة» في حق هذه الجارية دون خطأ. فهي صادقة الإيمان؛ لأن الحقيقة تتجلي لها على قدرها. عند «ابن عربي» ليس في العالم مرض يحتاج لعلاج، بل فيه تعصب يحتاج للتواضع.

هل يساعدنا هذا أن نفهم دلالة «النفي، بعد «الإثبات»، وعلاقة هذا «النفي» بالفرحة التي لاحظ الفتي انتشارها في وجه الفيلسوف؟ لكن علينا أن نكرر أن «الراوي» هنا ليس «الفتي»، بل هو الشيخ الذي أصبح على معرفة بالتراث وقادرا على التعامل معه. إنه الآن في هذه اللحظة - لحظة الكتابة - الشيخ الأكبر، هو الذي يقول لنا أن فيلسوف قرطبة، الذي فهم «الإثبات» واستوعبه، لم يفهم «النفي» ولم يستوعبه. وابن عربي الراوي - وليس الفتي

بطل السرد. هو الذي يقول عن الفيلسوف «فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده». لقد تكفل «النفي «حين قال الفتي «لا» بإزالة «اليقين» الذي سببه الإثبات في «نعم»، فما معني الإثبات والنفي»؟

٤ - حلول ابن عربي

يسعي ابن عربي في نسقه الفكري كله لإزالة التعارضات الثنائية من الوجود ومن المعرفة ومن الفكر. ومنطلقه في ذلك «وحدة الوجود» لا بالمعني الفلسفي الذي يوهم به المصطلح PANTHEISM في الفلسفة الغربية، التي إما أن تحل «الله» في العالم والطبيعة، أو تلغي وجود العالم والطبيعة لحساب الوجود الإلهي. ابن عربي يحتفظ. نظريا. بالثنائية في شكل «مراتب» يمكن ذهنيا التمييز بينها. ويحرص على أن يقيم -عمليا- بين طرفي كل ثنائية وسائط عديدة تجمع وتوحد بين كل الثنائيات على المستوي الوجودي الخالص تتميز «الذات الإلهية» في مرتبة «الأحدية المطلقة» باستقلال تام، إنها مرتبة «الوجود لا بشرط شيء». أما «العالم» بتعدد مراتبه فهو «الوجود بشرط شيء». هذه ثنائية وجودية تتميز الأولي من طرفيها بالتحرر الكامل من كل شرط، فهي مرتبة «النفي» المطلق (لا بشرط شيء)، بينما يتميز الطرف الثاني بالوقوع في أسر «إثبات» الشرطية الكاملة (بشرط شيء) هل تشير إجابة «الفتي» الملغزة أولا، ثم إجابة الشيخ الأقل إلغازا ثانيا إلى جدلية «الإثبات» و«النفي» تلك؟ ربما يسأل الفيلسوف مجددا بعد أن فاجأه «النفي» بعد «الإثبات»، فتحولت حاله من «الفرح» إلى الحزن و «الانقباض»: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر؟» ويجيب «الفتي» على لسان «الراوي» دون شك: «نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فما هو هذا الذي بين «نعم» و «لا»، والذي يسبب طيران «الأرواح» من موادها وطيران «الأعناق» من أجسادها؟ إن الجامع بين «الإثبات» و«النفي» هو «عالم الخيال، أو البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ»، وهي مرتبة الوجود الوسيط الذي تجتمع فيه كل الثنائيات بدءا من الثنائية التي أشرنا إليها بين «الوجود لا بشرط شيء» و«الوجود بشرط شيء»، أو «بين الذات الإلهية» في أحديتها المطلقة وبين» العالم» في كثرته الظاهرة، بين المرتبتين تتوسط الألوهة -وهي مجموع الأسماء الإلهية- وهي نسب وعلاقات وروابط لا تتمتع بأي وجود ذاتي.

وقد آن الأوان أن يتحدث ابن عربي بنفسه عن هذا الوسيط الذي تطير فيه الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها، إنه عالم ما بين «الإثبات» و«النفي». يبدأ الشيخ الأكبر بتأكيد الثنائية التي أشرنا إليها بالقول: «والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة؛ فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته. وكل ما دل

عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنما. متعلقة الألوهة لا الذات. الله من كونه إلها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه«(الفتوحات. ٥٧٩/٢) ويقول أيضا: «وأما أحدية الذات في نفسها فلا تُعرف لها ماهية حتي يحْكَمَ عليها؛ لأنها لا تشبه شيئا في العالم ولا يشبهها شيء«(الفتوحات. / ٢٦٩) أن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلا، وإنما متعلقة العلم بالمرتبة وهو مسمي الله؛ فهو الدليل المحفوظ. الأركان الدال علي معرفة الإله وما يجب أن يكون عليه سبحانه. من أسماء الأفعال ونعوت الجلال وبأية حقيقة يصدر الكون عن هذه الذات المنعوتة بهذه المرتبة. المجهولة العين والكيف. وعندنا لا خلاف في أنها لا تُعلم، بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القِدَم لها والأزل الذي يطلق لوجودها إنما. هي أسماء تدل على سلوب من نفي الأولية وما يليق بالحدوث. وهذا يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق. صفة نفسية. ثبوتية.. وهيهات أني لهم بذلك. (الفتوحات/. ١/ ١٦٠).

نلاحظ هنا نقد الشيخ للمتكلمين كما يمثلهم «الأشاعرة»، وهم أتباع. «ابوالحسن الأشعري» (ت: ٣٢٤ - ٩٣٦)، الذين يقولون بوجود صفات لله سبحانه وتعالي ذات وجود متميز عن «الذات».. وهذا بالضبط محور نقد الشيخ الأكبر، فالصفات عنده مجرد أسماء ونسب لا تتمتع. بأي وجود ما، وهو ما يعنيه. من أن الأسماء تدل بالسلب على نفي الأزلية والحدوث الخ، أما تصور أن لها وجود ثابت فهذا خطأ محض. كل الأسماء والصفات تمثل منطقة وسطي بين وجود الذات، وبين «الوجود الظاهر»، أي العالم. فإذا أثبت المُثْبِت اسما أو صفة للذات الإلهية واضعا في اعتباره. مستواها في الوجود الخيالي فهو صادق. أما ادعاء وجود ثابت فهو الخطأ الذي ينعيه على المتكلمين عموما وعلى الأشاعرة على وجه الخصوص. في هذا النقد للمتكلمين يلتقي ابن عربي مع ابن رشد في نقده لمنهج المتكلمين حين قاسوا الشاهد علي الغائب، فتوصلوا إلى مفهوم لله ليس في الواقع سوي تصور لإنسان ازلي.

لكن ابن رشد في نقده للمتكلمين لم يقدم بديلا، وفي محاولته إحلال البرهان، الفلسفي ليحل مكان «القياس» عند المتكلمين، لم يضف البرهان. إلى أطروحات المتكلمين جديدا. إن نعي الشيخ الأكبر على الأشاعرة إثبات صفات نفسية ثبوتية. على الذات الإلهية يصدق أيضا على الفلاسفة، ومنهم ابن رشد، لأنهم لم يميزوا بين مراتب وجودية لا تتمتع بوجود عيني إن «الذات الإلهية» لا يتعلق بها من الوصف إلا «السلب»، وهو «النفي». أما الإثبات فلا يجوز إطلاقه علي الذات الإلهية، والذي ورد في القرآن الكريم من صفات إنما تشير للألوهة، وهي مرتبة الوجود الخيالي الفاصلة والجامعة في نفس الوقت بين «الذات» و«العالم». أما عن تعريف هذه المرتبة. -مرتبة الوجود الخيالي- فيقول الشيخ عن البرزخ بصفة عامة:

البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون إنما هو كما عرفنا. الله في كتابه في قوله في البحرين «بينهما برزخ لا يبغيان»؛ فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ. وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإن التقي الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقي به الآخر، فلابد أن يكون بين الوجهين برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا ليس ببرزخ. فإذا كان عينُ الوجه الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي؛ فيكون بذاته عين كل ما يلتقي به فيظهر الفصل بين الأشياء، والفاصل واحد العين. وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله بياض كل أبيض، وهو في كل أبيض بذاته. ما هو في أبيض ما بوجهٍ منه ولا في أبيض آخر بوجهٍ آخر، بل هو بعينه في كل أبيض، وقد تميز الأبيضان أحدهما عن الآخر. فعين الأبيض واحد في الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر. فهذا مثال البرزخ الحقيقي وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها. فالواحد هو البرزخ الحقيقي، وما ينقسم لا يكون واحدا. والواحد يقسِم ولا يقْسَم أي لا ينقسم في نفسه؛ فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد. وإن لم يكن واحدا لم يقابل كل شيء في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته. والواحد معلوم في أنه ثم واحد بلا شك. والبرزخ يعلم ولا يدرك ويعقل ولا يشهد. (٥١٨/٣).

وينتقل من التعريف العام نزولا إلى مستوي من مستويات التخصيص في التعريف فيقول:

ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سُمِّي برزخ اصطلاحا. وهو معقول في نفسه وليس إلا الخيال؛ فإنك إذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما ثم شيء رأسا وأصلا. فما هو هذا الذي أثْبَتَّ له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت. (٣٠٤/١) أما مجال فعالية هذه المرتبة الوجودية فهي تتسع لتصبح الحضرة الجامعة للحقائق من أعلاها إلي أدناها: الألوهة، عالم الأمر، عالم الخلق، عالم الطبائع الخ:

«فما أوسع حضرة الخيال، وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجود المحال؛ فإن الواجب الوجود وهو الله تعالي لا يقبل الصورة وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة. فقد قبل المحال الوجودِ الوجودَ في هذه الحضرة» (٣١٢/٢).

الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغني عن العالمين. فالألوهة في الجبروت البرزخي؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها. ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية. فتحققناها. فما وجدنا سوي ما ندعوه بها من الأسماء الحسني؛ فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية ولا

يعْرَفُ من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات. (٢٠٨/٤ - ٢٠٩، وأيضا ٢٠٣/٢، ٣٧٩، ٣٥٨/٣).

٥- اللقاء الثاني: الأمل الذي لم يتحقق

إن فرح ابن رشد بالإثبات يعني من منظور ابن عربي «الراوي» لا «الفتي» بطل السرد، أنه يقف بعلمه عند أحد طرفي الحقيقة -جانب الإثبات- فأراد أن يكشف له عن جانبها الآخر- جانب النفي- لكن الفيلسوف لم يدرك مغزى الإشارة. الدليل علي ذلك الاضطراب والحزن الذي حل محل الفرح في وجهه فأعاد السؤال وكان لابد للجواب أن يكون أكثر تفصيلا، وان لم يخرج عن أفق الرمز والتلميح. لكن الفيلسوف مرة ثانية «اصفر لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل، وما عرف ما أشرت إليه» ينهي الشيخ الأكبر قصة هذا اللقاء الأول تعليقا بأن المسألة التي لم يفهم ابن رشد الإشارة إليها هي «عين المسألة التي ذكرها هذا القطب، أعني مداوي الكلوم». سبق أن قلنا إن الباب الذي ترد فيه قصة اللقاء تلك هو الباب المعنون «الأنفاس ومعرفة أقطابها المحققين بها وأسرارهم»، وهو الباب الخامس عشر. أما المسألة المشار إليها فهي تتعلق بالمقارنة بين «الدنيا» و«الآخرة»، أو بالأحرى بين «الدنيا» و«الجنة». ومداوي الكلوم المشار إليه يقول إن الدنيا والجنة يتشابهان في بنائهما، لكنهما يتفاوتان تفاوتا حادا من حيث «مادة» البناء. فبناء الدنيا من لبن مادته «القش والطين»، في حين أن بناء الجنة من لبن مادته من «ذهب ولُجَين». ومن الواضح أنها مسألة تثير في عمقها أمر «الإثبات» إذ تبدو كل من «الدنيا» و«الجنة» من حيث ظاهر بنائهما متشابهتين، وهذا هو «الإثبات». بينما هما في الحقيقة والواقع مختلفتان من حيث المادة التي يقوم عليها البناء، وهذه هو «النفي». نقول هذا بالطبع دون أن نحصر الدلالة في السياق كما قلنا في تعليقنا من قبل.

لكن لماذا مثال الجنة والدنيا تحديدا؟ ربما لأن جذر الشجار بين المتكلمين بعضهم البعض من جهة، وبينهم وبين الفلاسفة من جهة أخري، كان يدور حول «تأويل» القرآن الكريم. دار الخلاف بين المتكلمين حول ثنائية «المحكم والمتشابه»، التي تمحورت حول تفسير الآية السابعة من سورة آل عمران (رقم ٣) حول صفات الله وأفعاله. أما بين المتكلمين والفلاسفة فقد كانت قضية التأويل الأشد إثارة تتعلق بتأويل «العقاب والثواب»، وهي قضية من القضايا التي بسببها كفَّر «أبو حامد الغزالي» الفلاسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، وهو الكتاب الذي تصدي «ابن رشد» للرد عليه بكتاب «تهافت التهافت».

وموقف «ابن عربي» من ثنائية «المحكم والمتشابه» هو امتداد لموقفه من كل الثنائيات: البحث عن وسيط جامع. وقد وجد ابن عربي في قوله تعالي: «ليس كمثله شيء، وهو اللطيف الخبير» نموذجا لجدلية «الإثبات والنفي». ورغم أن «المعتزلة». وهم بلا منازع

فرسان تأويل «الصفات» التي توهم مشابهة الله للبشر- يتخذون من هذه الآية نموذجا للإحكام الذي ينفي المشابهة، فابن عربي يراها نموذجا للجمع بين «التنزيه» و«التشبيه»، كما هي نموذج للجمع بين «النفي» في «ليس كمثله شيء»، لكنها في بقيتها تثبت وتُشَبِّه «وهو اللطيف الخبير». لقد سالت دماء وسالت أحبار في العراك بين «المثبتين» و«النُّفاة»، والقرآن بظاهره-أي بلا تأويل- يثبت وينفي؛ لأن كلا من النفي والإثبات يقدمان الحقيقة في لغة واضحة. هل تحتاج الآيات القرآنية التي وردت في نعيم الجنة وعذاب النار إلى تأويل؟ نعم إن القرآن يبدو وكأنه يصور «الجنة» بصورة «الدنيا»، لكن شتان بين الحقيقتين. لا نريد أن نطيل في عرض ما يقوله ابن عربي في شأن «الصورة «، فالله سبحانه خلق الإنسان على صورته، لكنه إنسان والله إله إن تشابه صورة الجنة مع صورة الدنيا هو تشابه في شكل البناء. لا حاجة إذن للتأويل، لا تأويلات المتكلمين ولا تأويلات الفلاسفة. إنها تجربة الروح ومعانقة باطن الكون وإدراك روحانيته السارية هي الكفيلة بحل المشكلات وفك المعميات.

وطلب من أبي بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا، هل هو يوافق أو يخالف؟ فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي؛ فشكر الله تعالي الذي كان في زمن رأي فيه من يدخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابا؛ فالحمد الله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته».

ماذا يعني ذكر أمر هذا اللقاء الذي لم يتحقق، والذي يمر عليه الدارسون المهتمون بشأن دلالة لقاء الشيخ والفيلسوف بلا تعليق؟ إنه يعني أن الشيخ / الفتي لم يكن في لقائه الأول بالفيلسوف قد اطلع على شيء من كتاباته، الأمر الذي يعني أن إجاباته المُلغزة على سؤال الشيخ في اللقاء الأول هي إجابات الشيخ كاتب الفتوحات - الراوي- وليست إجابات الفتي الذي لم يكن شاربه قد نبت بعد. وابن عربي حريص في أكثر من سياق على تأكيد أن الفيلسوف لم يستبعد إمكانية الوصول بالفيض والإلهام والكشف إلى معارف وهبية لدنية تأتي مباشرة من الله علي قلب السالك. بل أكثر من ذلك يكرر ابن عربي أن الفيلسوف عبَّر عن امتنانه لوجوده في الزمن الذي شهد واحدا من أرباب المعرفة الكشفية، وأنه قابله. ويبدو ابن عربي في سياق نادر، حين يذكر اسم «أفلاطون»، يبدو مدافعا عن الفلسفة ضد من يكرهون «أفلاطون» من المسلمين فقط بسبب علاقته بالفلسفة. يفسر ابن عربي كراهيتهم لأفلاطون بجهلهم بمعني كلمة «فلسفة» إذا كانت «الفلسفة» ليست إلا «محبة الحكمة»، فإن كل من له نصيب من عقل لابد أن يكون محبا للحكمة. (فتوحات ٥٢٣/٢) لم يكن فيلسوف قرطبة بأي معني من المعاني من أتباع أفلاطون، وهذا ما يباعد بينه وبين فلاسفة الإشراق الأقرب إلي قلب ابن عربي. لكن من الواضح كذلك أن ابن عربي كان يكن تقديرا خاصا الابن رشد رغم ما يبديه من تفاوت بين طريقتيهما، خاصة في اللقاء الثالث.

٦-اللقاء الثالث: أين ومتي؟

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية؛ فأُقيم لي رحمةً من الله في الواقعة في صورة ضُرب بيني وبينه حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شُغِل بنفسه عني، فقلت: إنه غير مراد لما نحن فيه.

إذا كان اللقاء الثاني الذي لم يتم كان مرغوبا من جانب الفيلسوف، ولا يذكر لنا الشيخ لماذا لم يتم، فإن هذا اللقاء الثالث تم باستدعاء إرادي من جانب الشيخ. وعلى عكس اللقاء الأول الذي يمكن تخمين وقت وقوعه، واللقاء الأخير -الرابع- المنصوص على مكان وزمان وقوعه، فإن هذا اللقاء الثالث تم في «واقعة» حيث أقيم -بصيغة المبني للمجهول، الأمر الذي يعني غياب إرادة الفيلسوف غيابا تاما- في «صورة». كل هذه المفردات ترشح أن هذا اللقاء كان لقاء خياليا برزخيا. وسواء حدث اللقاء استحضارا بالمخيلة والهمة، وسواء حدث في شكل «رؤيا» منامية، وكلا الاحتمالين وارد لما يتمتع به العارف بمخيلة خلاقة ناهيك عن قوة القدرة على الاستدعاء، فالنتيجة واحدة والمحصلة هي بيان القدرة على السيطرة. الفيلسوف هنا في «الواقعة» مُصَوَّرٌ بالصورة التي يمنحها له خيال العارف. لقد حاول Steffen Stelzer في دراسته المشار إليها أعلاه أن يفهم معني «الواقعة» في سرد اللقاء الثالث، بالإضافة إلى كلمة «صورة»، بالإحالة إلى سورة الواقعة في القرآن الكريم. وهذا نهج مشروع في فهم نصوص ابن عربي بصفة عامة. وسورة «الواقعة» - رقم ٥٦ في ترتيب المصحف- من السور المخصصة بالكامل للحديث عن «الآخرة» وعن «النعيم» في الجنة والعذاب لأهل النار. والسورة تميز في أهل الجنة بين «السابقين» وبين «أهل اليمين» وتسهب في تفصيل صور النعيم لكل منهما. وكل ذلك لكي يثبت الباحث العلاقة السياقية بين السرد ومسألة «مداوي الكلوم» بصفة خاصة، توصلا لإثبات أن اللقاء لم يكن حول «المعرفة» بقدر ما كان حول «موضوع المعرفة».»

وصورة ابن رشد في الواقعة- كما يخبرنا السرد - محجوبة عن رؤية ابن عربي. ليس هذا فقط بل «الصورة» مشغولة بنفسها، فما معني ذلك؟ مفهوم الحجاب يتسع عند ابن عربي ليصبح الوجود كله؛ فالوجود الظاهر يمثل حجابا على «الحقيقة»؛ فلا موجود في الحقيقة إلا الله والعالم كله مظاهر تظهر وتخفي في نفس الوقت. هي مظاهر كاشفة للقادر على النفاذ من الصورة إلى أصلها، وهي في نفس الوقت حجاب لمن لا يري إلا الصورة في التمثيل الرمزي لصورة «ابن رشد» المشغولة بنفسها نتبين من صياغة ابن عربي أن «الحجاب» ليس مانعا في ذاته، بدليل أن الفتي قادر علي رؤية «صورة» الفيلسوف، لكن انشغال الصورة بذاتها هو «المانع» لها من رؤية ابن عربي. وهكذا يصبح الحجاب المانع في الحقيقة هو «الصورة».

ربما يحيل ابن عربي في هذا الجزء من السرد إلى حقيقة انشغال ابن رشد بشئون الدولة والحكم والقضاء، وهو انشغال معوِّق في نظر الشيخ عن صفاء القريحة الذي هو شرط لبداية السلوك إلي العرفان. والمبرر لهذا التفسير من جانبنا أن الشيخ الأكبر لا يفتأ يردد أن ملاحظة الإنية - أنا العبد - عائق عن ملاحظة إنية الرب. وبعبارة أخري يمكن القول إن «الأنا» تمثل حجابا معرفيا عن إدراك الحقيقة، رغم أن «الحقيقة» ليست خارج «الأنا». وطريق الصوفي هو المحاولة الدائمة لإزاحة صورة «الأنا» الظاهرة لإخلاء الطريق لانبثاق «الأنا» الحقيقية. أنا الروح التي هي «الصورة» الشفافة للحقيقة؛ فتدرك «الأنا «حقيقتها، وبذلك فقط تنتفي «الصورة» الخارجية. الصورة التي تحجب الأنا الحقيقية، وتحجب معها الحقيقة.

هذا ما يحيل إليه النص السردي الخاص باللقاء الثالث: صورة الفيلسوف التي تحجبه عن رؤية الشيخ بسبب عجز الفلسفة عن اختراق «الحجاب» الذي لا يمثل بالنسبة عائقا بالنسبة للعارف. في هذا اللقاء الثالث يصرح الشيخ أن طريق الفلسفة- خاصة طريق فلسفة «أرسطو» والمتكلمين - ليس الطريق الأمثل الموصل للحقيقة. إنما يكون الوصول إليه برفع الأحجبة ونزع الأغطية عن «الأنا» الروحية المحجوبة بالصورة. لماذا إذن تتملك ابن عربي الحيرة أمام جثمان الفيلسوف، الذي تعادله مؤلفاته على ظهر الدابة التي تحمله من «مراكش» إلى «قرطبة» وما معني هذه الحيرة؟

اللقاء الرابع: بعد الرحيل -٧

فما اجتمعت به حتى دُرِج وذلك في سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش ونُقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جُعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جُعِلت تأليفه تعادله من الجانب الآخر، وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ، فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله. يعني تآليفه، فقال له ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فُض فوك. فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري، وقلنا في ذلك:

هذا الإمام وهذه أعماله
يا ليت شعري! هل أتت آماله؟

نكرر ما بدأنا به من قبل من أن منظور ابن عربي يستبعد «الخطأ» في الإيمان مهما حدث في الفكر أو في المعرفة. هذا بالإضافة إلى إدراكه أن فيلسوف «قرطبة» وقاضيها لم يكن أبدا معاديا للكشف والإلهام والفيض كسبيل للمعرفة. والحقيقة أن المشترك الجامع بين

«الفيلسوف» والشيخ -والذي ليس مجرد الانتماء الجغرافي- أوسع من مساحة الاختلاف. ولقد كشفنا عن السياق الفلسفي والفكري الذي جمع بين «العرفان» و«البرهان». في أليجوريا «حي بن يقظان» التي كتبها «ابن طفيل» أستاذ الفيلسوف. ونريد هنا أن نضيف «عنصرا مهما أدركه أيضا باحثون غيرنا نذكر منهم على سبيل المثال «كلوديا عداس Claudia Addas. هذا العنصر هو النظر إلى «الشريعة» من منظور شمولي لا يستبعد من تراثها النصي التفاصيل المنقولة، خاصة تلك التفاصيل التي يحملها التراث. النبوي الذي صار يعرف باسم «السنة»، وهي أقوال النبي «محمد» وأفعاله كما جمعت وصنفت بدءا من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) في كتب السنة المعروفة.

لا نجد حضورا للسنة مكثفا عند المتكلمين العقلانيين من أمثال المعتزلة. والفلاسفة عموما من أمثال «الكندي» و«الفارابي». و «ابن سينا» يماثل حضور «القرآن» أو يقاربه. وإذا كان من الصعب إن لم يكن من المستحيل على أي مفكر إلا أن يجد نفسه مضطرا للمساهمة. في النقاش في مشكلة العلاقة بين «الوحي» و«العمل»، فقد تم قصر محتوي «الوحي» عند المتكلمين والفلاسفة -عدا استثناءات. قليلة- في كلام الله الذي هو القرآن. الفقهاء وحدهم هم الذين ضموا «السنة» بمعناها الشامل -أي أقوال النبي وأفعاله بل وتقريراته (الموافقة على فعل أو قول ما من أحد معاصريه أو الاعتراض. عليه) إلى نطاق «الوحي «وكان التمييز الذي استقر تقريبا. في نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) أن «القرآن» هو كلام الله بالمعني واللفظ، في حين أن «السنة» هي كلام الله بالمعني فقط دون اللفظ الذي هو من كلام «محمد» هذا بالإضافة إلى تمييز آخر يتمثل في طريقة الانتقال. من جيل إلى جيل. في حالة القرآن كان الانتقال بالتواتر عن طريق الحفظ والترديد من خلال الذاكرة الجمعية للمسلمين في كل جيل، بينما انتقلت السنة بالرواية التي تعتمد على الذاكرة الفردية للصحابة الذين اعتنوا بحفظ بعض ما استمعوا إليه من النبي أو ما شاهدوه يفعله (يستثني من ذلك الشعائر. الجماعية كالصلاة والحج والصيام، فقد كان يشهدها الجمع الغفير وينقلونها؛ فهي تدخل في باب التواتر. كذلك).

لأن ابن رشد شغل منصب «القضاء» فقد كان فقيها، أو لأنه كان فقيها فقد صار قاضيا. وله في الفقه كتاب شهير عنوانه. «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وهو كتاب مختصر لكنه في نفس الوقت جامع للآراء المذهبية. المختلفة في أصول المسائل الفقهية. هذا بالإضافة إلي محاولة ابن رشد أن يرد الخلافات في المسائل بين أصحاب المذاهب إلي أصولها العامة في القواعد، فهو بذلك لا يكتفي بجمع الآراء بل يضيف إليها قدرا من التحليل؛ فالفيلسوف في النهاية لا يكون فقيها تقليديا. وابن رشد الفقيه. كان في ذلك مخلصا للتقاليد العائلية. فجده كان فقيها مرموقا، لدرجة أن التمييز بين «الجد» الفقيه و«الحفيد» الفيلسوف جعل من الضروري أحيانا أن يقرن باسم «الفيلسوف» كلمة «الحفيد». ولم تكن التقاليد العائلية الرشدية من هذه الزاوية سوي جزء من التقاليد

الثقافية في بيئة الأندلس، التي اكتسب فيها الفقهاء خلال حكم «المرابطين» مكانة خاصة، مكنتهم من السيطرة على الحكام فحرموا «الكلام» و«الفلسفة «ولعل «ابن طفيل» في «حي بن يقظان» يلمح إلى سيطرة الفقهاء بتزمتهم حين يتحدث عن «الجزيرة» التي فر منها «أسال»، ولعله يلمح إلى شخصية «الفقيه «المتزمت، لكن المسيطر علي عقل العامة وذي السطوة بسبب ذلك عند السلطان، في شخصية «سلامان» الغائبة الحاضرة في السرد.

ولم تهدأ سيطرة الفقهاء في عهد «الموحدين»، إذ كان مناخ الصراع العسكري الديني يدفع بالتوتر في أفق الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية إلى أقصاه، وفي ظل هذا المناخ المتوتر تسيطر عادة نزعات التمسك بالشكليات الدينية تعبيرا عن مفاهيم «الهوية» في مواجهة التهديد بالقضاء عليها من قبل أعداء خارجيين يرفعون شارات دينية بدورهم. نحن نعرف مثلا أن مأساة «ابن رشد «ومحنته المعروفة تسبب فيها حاجة الخليفة لفرض ضرائب جديدة لتغطية تكاليف الحروب. ولما كان من شأن «العامة» المستضعفين اجتماعيا واقتصاديا أن تحركهم مثل هذا الأعباء إلى انتفاضات وثورات، فقد كان الحكام دائما في حاجة إلى الفقهاء والوعاظ في المساجد ليمتصوا أي احتمال لثورة العامة ضد الأعباء الجديدة. ومن المنطقي في مثل هذا السياق أن يكون للفقهاء بدورهم شروطا علي الحاكم لضبط «السلوك» الديني الذي غالبا ما يتهمون «الفلاسفة» و «المتكلمين» و«الصوفية» بإفساده.

كان الاهتمام بالفقه -وما يتضمنه من اهتمام بدراسة السنة- والوقوف في نفس الوقت ضد سطوة الفقهاء، هو الجامع بين ابن عربي «الصوفي» وبين ابن رشد «الفيلسوف» في سياق الوضع الأندلسي. من هنا روح «التوقير» البادية في وصف اللقاء الأخير، لقاء ما بعد الرحيل. هذا هو «الرفات»، تعادله المؤلفات تعبر «البحر الأبيض المتوسط» من «مراكش» إلى «قرطبة»، أمام هذا المشهد يتساءل «الناسخ» في حضرة «الفقيه». ولا بد للقارئ أن يهتم بملاحظة حرص الراوي علي ذكر أن الفقيه هو «محمد بن جبير»، وأنه يعمل كاتبا لأبي سعيد. لماذا هذا الحرص على ذكر اسم الفقيه وعلي تحديد وظيفته؟ هل لأن الشيخ الأكبر يريد أن يلمح إلى «محنة» الفيلسوف ودور الفقهاء فيه؟ ربما لكن الذي بدأ التعليق على المشهد هو الناسخ «أبو الحكم عمر بن السراج»، فكان من المنطقي أن تلفت نظره ثقل المؤلفات وكبر حجمها في نفس الوقت حتى تعادل «رفات «الفيلسوف علي ظهر الدابة. فقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله. يبدو تعليق الفقيه، كأنه يعظ: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فُض فوك. لكن ما معني التعليق وما دلالته؟ ابن عربي وحده في المشهد صامت، لكن الذاكرة استوعبت فقيدتها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم وما بقي من الجماعة غيري. وهو في النهاية الذي يتساءل:

هذا الإمام وهذه أعماله. يا ليت شعري! هل اتت آماله؟

كان هذا المشهد هو آخر شيء شاهده ابن عربي في الأندلس قبل رحيله النهائي الذي لم يعد منه أبدا إلى الأندلس، فهل كان ابن رشد آخر خيط يربطه بالأندلس وبالمغرب، فلما انقطع الخيط بوفاة ابن رشد قرر الرحيل بلا عودة؟ سؤال يستحق الالتفات، وليست الإجابة عليه يسيرة، خاصة بعد أن ترسخت قراءة المشهد في إطار التعارض بين طريق فيلسوف قرطبة وقاضيها وبين طريق «ابن عربي». هل الأمر بالفعل أمر اختلاف وتدابر، أم كان ابن عربي يدرك أن أمر الأندلس إلى «أفول»، وأن «العلامة» قرأها لا في رحيل ابن رشد فقط، بل في الموعظة التي تشي بالشماتة في تعليق الفقيه علي ملاحظة «الناسخ» عن حجم مؤلفات الفقيد ووزنها؟ ابن عربي وحده قرأ العبرة والموعظة في المشهد، ووحده رثي الإمام في تساؤله، كأنه ينعى الأندلس. لقد تحققت آمال ابن رشد في الغرب شمال المتوسط، فهل تحققت آمال ابن عربي في شرق العالم الإسلامي؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نلقي نظرة على الخطوط العامة لفلسفة ابن عربي. لكن الأمر يتطلب قبل ذلك إلقاء نظرة عابرة أو طائرة، على طبيعة اللغة الصوفية والصعوبات الناجمة عن بنيتها المعقدة، ومحاولة استجلاء بعض أسباب هذه البنية، واقتراح بعض الحلول لإنجاز قراءة مُنتجة. هذا موضوعنا في الفصل القادم.

الفصل الرابع:
جدلية الوضوح والغموض (التجربة الصوفية بين «الكشف والستر»)

تمثل التجربة الصوفية في جوهرها محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان، وتقتصر على مجرد الوفاء بالتكاليف الشرعية والامتناع عن المحرّمات الدينية، أو ما يسمّي الوفاء بمتطلبات الشريعة والوقوف عند حدودها ورسومها. يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود «الإيمان». للدخول في تخوم «الإحسان»، الذي شرحه «جبريل» للنبي (صلعم) حين ظهر له في صورة أعرابي؛ وأجاب على أسئلته له في حضور بعض الصحابة. سأله النبي عن «الإيمان». فأجاب: «أن تؤمن بالله وملائكته ورسله، وأن تؤمن باليوم الآخر وبالقدر خيره وشره». وحين سأله النبي عن «الإحسان» أجاب. جبريل - المتمثل في صورة إنسانية بشرية هي صورة أعرابي - «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[28].

يسعي الصوفي إلى التواصل تواصلا مباشرا مع «الحق» سبحانه، ويطمح إلى عبادة «المعاينة». التي أشار إليها جبريل. من هنا نفهم أقوال شهيدة العشق الإلهي «رابعة العدوية» (ت: ١٨٥ هـ/ ٨٠١)، التي تري في العبادة التي مبناها «الخوف» من العقاب و«الطمع» في الثواب سلوكا يماثل سلوك عبد السوء، الذي إذا خاف أطاع وإذا أَمِنَ عصي. أما عبادتها هي فمبناها. على «الحب»، الذي غايته الوصول إلي رضا المحبوب حتى يكشف للمحب الحُجُب التي تحول دونه ودون رؤية وجه المحبوب. فإذا انكشفت الحُجُبُ تحققت الرؤية:

أحبك حبين: حب الهوى
وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى
فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له
فكشفك لي الحُجُبَ حتى أراكا[29]

ويمكن لنا بالمثل أن نفهم ما ورد على لسان «الحسين بن منصور الحلاج «(٣٠٩هـ/ ٩٢٠ م) من شطحات، أساء فهمها وتأويلها فقهاء السلطة فأهدروا دمه، وهي أقوال مبناها العشق الذي تفني فيه «إنِّيةُ» العاشق في ذات المحبوب، فلا تبقي إلا ذات واحدة:

أنـــــــــــــا من أهـــــــــــــــــــوي ومن أهـــــــــــــــــــوي انا
نحن رَوْحان حلَلْنا بدنا

فـــإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا.[30]

وتجربة «حي بن يقظان» التي قصها «أبو بكر ابن طفيل». وتناولناها في الفصل السابق. تقدم شاهدا فلسفيا على ما يمكن أن ينشأ من تعارض بين التجربة الدينية الصوفية ومثيلتها العادية.

وقد أدي التعارض بين التجربة الصوفية والتجربة الدينية العادية إلى مآس دامية تمثلت فيما حدث من صلب لـ «الحلاج»، ومن قتل ل «السُّهروردي، شهاب الدين يحي بن حبش» (587هـ - ١١٩١م) على سبيل المثال. ولم يتوقف هجوم الفقهاء على المتصوفة، إلى حد وصمهم بالردة والكفر، حتى عصرنا هذا. إذ يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى إخراج الفكر الصوفي بصفة عامة – وفكر «محيي الدين بن عربي» بصفة خاصة - من حظيرة الإسلام. وقد بلغ الحماس ضد التصوف بمحقق كتاب برهان الدين البقاعي «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي» إلى أن يضع له عنوانا من عنده يعلو على العنوان الأصلي للكتاب، هو «مصرع ألتصوف».[31] وقد ذهب باحث معاصر آخر إلى اتهام «ابن عربي «بالقصد إلى التخريب العقائدي بنشر أفكار الباطنية - كالحلول ووحدة الوجود - في أقطار الدولة الإسلامية[32].

بسبب هذا التعارض في الفهم والتأويل بين التجربتين الدينيتين من جهة، وبسبب «العنف» المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية – والفقهية بصفة خاصة- من جهة أخري، كان على المتصوفة أن ينْتِجوا لغتهم الخاصة بهم، والتي يمكن أن تحميهم من بعض هذا العنف. من هنا منشأ اهتمام المتصوفة باللغة؛ فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة؛ سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن مواجدهم وتجاربهم الصوفية ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم.

١- مؤلفات الشيخ، نظرة عامة

إن نظرة على لغة بعض مؤلفات الشيخ، ونسق تأليفها يمكن أن تكشف لنا كثيرا من خصائص هذه اللغة. كان الشيخ قد بدأ بالفعل نشاطا تأليفيا مكثفا قبل رحيله النهائي للمشرق سنة ٥٩٨-٥٩٩ هجرية. ولا يسعنا أن نتعرض هنا لمؤلفات الشيخ التي تستعصي على الإحاطة؛ إذ كتب الشيخ بنفسه عام ٦٣٢ أنه قد ألّف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين رسالة، بينما يذهب «عبد الرحمن جامي» صاحب «نفحات الأنس» أن له خمسمائة رسالة وكتاب. ويذكر «الشعراني» في «اليواقيت والجواهر» أن لابن عربي حوالي أربعمائة كتاب، في حين يذكر «بروكلمان» في «تاريخ الأدب العربي» أن لابن عربي مائتين وخمسين رسالة وكتابا مخطوطا ومطبوعا. وبالإضافة إلى ذلك يذكر صاحب «فوات الوفيات» أن تفسير ابن عربي للقرآن المعروف باسم «التفسير الكبير» يقع في خمس وتسعين مجلدة.[33] يكفينا هنا في مجال تحليل طبيعة اللغة الصوفية أن نتعرض لبعض مؤلفات الرجل التي تطرح بشكل لافت مشكل اللغة، لا على مستوي التعبير فحسب، بل على مستوي البناء والنسق التأليفي كذلك.

بدأ ابن عربي تأليفه بكتابة الرسائل القصيرة نسبيا، ثم بدأ في تصنيف الكتب الأطول بعد رحيله إلى المشرق؛ فبدأ تصنيف موسوعته «الفتوحات المكية» في مكة كما سنري، ثم كان كتاب «فصوص الحكم» من آخر ما سطره من كتب قبل وفاته في دمشق. والشيخ حريص على أن يسجل تسجيلا دقيقا تاريخ تأليف كتبه في معظم السياقات التي يحيل إليها في كتب أخري. نعلم مثلا أنه في سنة ١١٩٤/٥٨٨ صنف كتاب «مشاهد الأسرار القدسية»، وذلك بعد العودة إلى إشبيلية من أول رحلة قام بها إلى تونس، أما كتاب «روح القدس في محاسبة النفس»[34] فقد صنفه سنة ٥٩٠/ ١١٩٨ في تونس. وفي فاس كتب كتاب «الإسرا إلى مقام الأسرا» سنة 591 /[35]١١٩٩ وكتاب «مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم»، الذي يتعامل فيه مع «قواعد أهل الطريق»، صنفه في المرية سنة [36]٥٩٥ وكان قد ذهب إليها بعد حضور جنازة ابن رشد في قرطبة.

يذكر ابن عربي هذا الكتاب الأخير في سياق الحديث عن طهارة الأعضاء الثمانية المكلفة من الإنسان، وهي العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب، من حيث الظاهر والباطن معا، وذلك في كتاب «الفتوحات المكية» يقول: «وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار في كتابنا المسمى مواقع النجوم. وما سُبقت في علمي في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا. وقيدته في أحد عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة. وهو يغني عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالي والأعلى. وهذا الكتاب علي أعلي مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها. فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة. وما حملني على أني أعرِّف بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي «انصح عبادي، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية».

وهنا نلمس أول ملمح من ملامح مؤلفات الشيخ: إنها ليست كتبا من تأليفه، بل هي رسائل طُلب منه أن يبلغها للناس. هكذا ليس كتاب «مواقع النجوم» إلا ثمرة من ثمار اللقاء مع «الحق» سبحانه في رؤيا تسلم فيها الكتاب ليبلغه للناس ناصحا. أهمية الكتاب تكمن هنا في مصدر إلهامه، من هنا علو قدر ما يتضمنه من نصائح وإرشادات فوق قدر أي أستاذ أو معلم.

وفي نفس العام صنف ابن عربي كتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية»[37]، وهو يذكره في كتاب «عنقاء مغرب» على الوجه التالي: «كنا قد ألفنا كتابا روحانيا، وإنشاء ربانيا، سميناه بالتدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. تكلمنا فيه على أن الإنسان عالم صغير مسلوخ من العالم الكبير، فكل ما ظهر في الكون الأكبر فهو في العين الأصغر. ولم أتكلم في تلك الأوراق على مضاهاة الإنسان بالعالم إلى الإطلاق، ولكن على ما يقابله به من جهة الخلائق والتدبير، وبينت منه ما هو الكاتب والوزير والقاضي العادل والأمناء والعاملون على الصدقات والسفر، والسبب الذي جعل الحرب بين العقل والهوى، ورتبت فيه مقابلة الأعداء ومتي يكون اللقاء ونصرته نصرا مؤزرا، وكونته أميرا مدبرا، وأنشأت الملك وأقمت ببعض عالمه الحياة وببعضهم الهلك. وكمل الغرض وآمن من في قلبه مرض»[38]

إذا كان كتاب التدبيرات قد ركز علي مضاهاة الإنسان بالكون فقط- المقارنة بينهما باعتبار الإنسان كونا صغيرا، والكون إنسانا كبيرا- فإن كتاب «عنقاء مُغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، الذي كتبه المؤلف أيضا عام ٥٩٥ وفي شهر ربيع الأول علي وجه التحديد «شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه[39]، مخصص للموازاة الأهم بين «الإنسان» والملأ الأعلى الفارق بين الكتابين يكمن في أن كتاب «عنقاء مغرب» مخصص كلية لشرح الجانب الآخر الروحاني من المملكة الإنسانية، وهو الجانب المضمر في كتاب «التدبيرات الإلهية» يقول الشيخ :«وكنت نويت أن أجعل فيه (=يعني كتاب «التدبيرات الإلهية» ما أوضحه تارة وأخفيه، أين يكون من هذه النسخة الإنسانية والنشأة الروحانية مقام الإمام المهدي المنسوب إلي بيت النبي الماءَ والطينَ، وأين يكون منها ختم الأولياء وطابع الأصفياء، إذ الحاجة إلي معرفة هذين المقامين في الإنسان اكد من كل مضاهاة أكوان الحدثان... فجعلت هذا الكتاب (= يعني كتاب عنقاء مغرب) لمعرفة هذين المقامين»[40]

وهذا الكتاب الأخير. شأنه شأن كل الكتب التي أنتجها الشيخ. ليس من تأليفه هو، بل هو مما أوحي إليه في مشاهده ورؤاه الصوفية. يقول: «ولما دخل شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام (شهر ربيع الأول من سنة ٥٩٥) بعث إلي سبحانه رسول الإلهام - وهو الوحي الذي أبقاه علينا والخطاب الذي جَعَلَ منه إلينا -... يأمرني فيها بوضع هذا الكتاب المكنون والسر المصون المخزون». الغريب في أمر هذا الكتاب هو اعتراض ابن عربي علي العنوان المقترح للكتاب من جانب الرسول المُلهِم وهو - أي عنوان الكتاب - «الكشف والكتم في معرفة الخليفة والختم».. يقول ابن عربي إنه راجع الملك في هذا العنوان، فعاد «الملك« يقترح عنوانا آخر هو «سدرة

المنتهي وسر الأنبياء في معرفة الخليفة الختم وختم الأولياء»، لكن ابن عربي مرة أخري لا يستريح لهذا العنوان : «فلما كان يوم الجمعة والخطيب علي أعواده يدعو قلوب أولياء الله وعباده إذ وجدت بردَ كفٍّ الجَذْب من حضرة القُرْب فتلقيت في الغفلة الكلمات، وتوفرت دواعي القلب لما يرِد عليه من النَّسَمَات، فإذا الخطاب الأنفس من المقام الأقدس: هل تقنع أيها الخطيب المُعرِب والمُنْتقد المُعْجبِ بعنقا مُغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب؟»[41].

وفي شرح المقصود بـ «شمس المغرب» في العنوان يقول الشيخ: «فشمس المغرب ما طلع في عالم غيبك من أقوال العلوم وتجلي إلى قلبك من أسرار الخصوص والعموم». الفارق إذن بين هذا الكتاب وكتاب «التدبيرات الإلهية» أنه بينما يركز التدبيرات على مقارنة بنية الإنسان ببنية العالم، يركز «عنقاء مغرب «أساسا على العالم الباطني للإنسان، أي يركز على النسخة الصفري micro-Cosmo فقط دون النسخة الكبري[42] inacro-Cosmo. وهكذا فإلى جانب الغموض الذي يلف لغة الكتاب ويحيط به إحاطة تامة، بدءا من العنوان، فإن لمعات من الوضوح هنا وهناك تكشف قيام بنية الكتاب على جدلية الوضوح والغموض: «فأنا الآن أُبْدي وأُعَرِّض تارة وإياك أعني واسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسر، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري! نبِّه علي السر ولا تفشه؛ فالبوح بالسر له مقت على الذي يبديه»[43].

من الواضح أن العام ٥٩٥ كان عام الإنتاج الوفير من المؤلفات، أو بالأحرى من الإلهامات الربانية، وذلك قبل انهمار سيول المعرفة علي قلب الشيخ في مكة منذ عام ٥٩٨ لكننا نعلم أنه قبل ذلك بدأ كتابة كتاب «إنشاء الدوائر» في تونس سنة ٥٩٨ في مكة نظم الشيخ ديوان شعره المعروف باسم «ترجمان الأشواق»، عام ٥٩٨، وهو الديوان الذي اضطر لتصنيف شرح له باسم «ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق» سنة ١٢١٤/٦١٠ بسبب اعتراض بعض فقهاء حلب عليه في ذلك[44].

وفي سنة ٥٩٩ يكتب رسالة «روح القدس في محاسبة النفس» من مكة لصديقه في تونس «عبد العزيز المهدوي». وهي مكتوبة في قالب نثري مُوَقَّع، هو بالشعر أشبه، وفيه يناجي صديقه ويبثه بعض الهموم، فينتقد فيه سلوك بعض الصوفية الذين التقي بهم ممن تشغلهم هموم الدنيا أكثر من انشغالهم بعمق تجاربهم، كما يحدث صديقه عن مشايخه في أسبانيا، وكأنه بهذا الحديث يستعيد بالتذكر بعض ذكريات يخشى عليها من الفوات والانمحاء.

٢ - جدلية الغموض والوضوح، الفصوص والفتوحات

إن أي مقارنـة بين رسـائل الشـيخ وكتبـه القصـيرة - ومنهـا كتـاب «فصـوص الحكم»- وبين كتاب «الفتوحـات المكية» من حيث الأسـلوب تكشـف عن تفاوت ملحـوظ، فبينما تتميز لغة «الفتوحات» بالسهولة والإطناب تتميز لغة «فصوص الحكم» بالتركيز والتكثيف الذي يقربها من حد «الغموض». يقـرر ذلك أبـو العلا عفيفي حين يشرح تجربته حين بـدأ بحثه بقـراءة كتاب «الفصـوص» وكيف استعصى عليه فهم محتواه استعصاء تاما رغم الشروح التي استعان بها. لكن هذا الغموض زال حينما ترك «الفصوص» جانبا وقرأ كتب ابن عربي الأخرى ومنها «الفتوحات. «فلما عاد لقراءة «الفصوص» انفتح ما كان مستغلقا عليه من لغته. والسبب الذي جعل «عفيفي» يبدأ قراءته بكتاب «الفصوص» أنه كان الكتاب الذي اعتمدت عليه الدراسات الاستشراقية المبكرة عن ابن عربي فهو الذي اعتمد عليه الأستاذ نيكلسـون في دراسـته عن التصـوف الإسـلامي Studies in Islamic Mysticism وهمَّ بترجمته إلى الإنجليزيـة، ولكنه عـدل عن فكرتـه قائلا: هـذا كتـاب يتعـذر فهمه في لغتـه مع كثرة الشروح عليه، فكيـف به إذا تـرجم إلى لغـة أخـري؟ ويعتقـد أبـو العلا عفيفي «أن هـذا السبب عينه هو علة إحجام جمهرة من فضلاء المستشرقين - غير نيكلسـون - عن دراسة النصوص والانتفاع به فيما كتبوه من بحوث قيمة عن ابن عربي، وهي غير قليلة. فالأستاذ لـويس ماسـينيون الـذي جـرؤ على معالجـة كتـاب الطواسـين للحلاج وحـل رموزهـا لا يكاد يذكر الفصوص أو يشير إليه في دراساته الواسعة القيمة في التصوف وأسين بلاسيوس، وهو من أكثر المستشرقين دراسة لابن عربي، يقتصر على الفتوحات وغيره في كل ما يقول عنه؛ أما الفصوص فلا يدخل له في حساب. ونيبرغ، الذي كتب مقدمته البارعة في صدر نشرته لكتب ابن عربي الصغيرة، لا يكاد يذكره.وفون كريمر الذي خطط معالم التصوف تخطيطا مفيـدا وختم كتابـه بفصـل خـاص عن ابن عـربي، اعتمـد فيمـا كتبـه علي الفتوحـات وكُتُب الشَّعْراني وأغفل الفصوص»[45].

وعن تجربتـه هـو يقـول عفيفي: قبلت دعـوة الأسـتاذ نيكلسـون (=لدراسـة فكـر ابن عـربي موضوعا للدكتوراه بجامعة كمبردج سنة ١٩٢٧) وأقبلت على قراءة كتب ابن عربي مبتدئا بالفصـوص فقرأتـه مـع شرح القاشـاني عليـه عـدة مـرات، ولكن الله لم يفتح على بشيء! فالكتاب عربي مبين، وكل لفظ فيه إذا أخذته بمفرده مفهوم المعني، ولكن المعني الإجمالي لكـل جملـة، ولكثـير من الجمـل، ألغـاز واحـاج لا تـزداد مـع الشرح إلا تعقيـدا وإمعانـا في الغمـوض. وذهبت إلي الأسـتاذ أشـكو حـالي، وأذكِّره بـأن هـذه أول مـرة استعصى على فهم كتاب باللغة العربية إلى هذا الحد. فنصحني بترك الفصوص والإقبال على كتب ابن عربي الأخرى، فقرأت منها نيفا وعشرين كتابا ما بين مطبوع ومخطوط، منها الفتوحات المكية. وهنـا بـدأت تنكشـف لي معـاني الشـيخ ومراميـه بعـد مـا أصـبحت على إلـف باصـطلاحاته وأساليبه. فلما عدت إلى الفصوص وجدته مع صغر حجمه خلاصة مركزة لأمهات تلك

المعاني، ووضح لأول مرة ما كان منه مستغلقا، وأصبح يسيرا على فهم ما ألفيته. بالأمس عسيرا»[46].

والحقيقة. أن كتاب «الفتوحات» يتضمن. فما يتضمن من معرفة موسوعية تكاد تشمل كل فروع الثقافة. الإسلامية- توضيحا لكثير من جوانب الغموض التي نلمسها في كتب ابن عربي المبكرة. لعلنا نشير هنا إلى أن الغموض الذي أشرنا إليه بخصوص كتاب «عنقاء. مُغرب» يجد شرحا له في الباب. ٣٦٦ من الفتوحات، وعلى هذا الباب اعتمدنا. في تحليلنا في الفصل الثاني لمفهوم «المهدي المنتظر»، لكن الجدير بالالتفات. أن يكتب ابن عربي «الفصوص» في لغة غامضة بعد أن شرح فلسفته كاملة في «الفتوحات». فهل لهذا علاقة بما نسميه هنا «جدلية الغموض والوضوح» لنبدأ بتأمل بنية الكتابين:

يعد كتاب «الفتوحات. المكية في معرفة الأسرار المالكية. والمُلكية» من أنضح كتابات الشيخ وأكثرها استيعابا لفلسفته بعد أن نضجت واستقرت مقولاتها في نسق موحد. وقد بدأ بتدوينه في أوائل إقامته بمكة سنة ٥٩٨ وأتم النسخة الأولي منه بدمشق في ٦٢٩ أما النسخة الثانية. والتي تشتمل على إضافات عديدة فقد أتمها. قبل سنتين من وفاته- سنة ٦٣٦-، والمخطوطة الكاملة بخط ابن عربي نفسه توجد في متحف الأوقاف الإسلامية في اسطمبول في ٣٧ مجلدا (الأرقام من ١٨٤٥-١٨٨١)، وهي النسخة التي طبعت عدة طبعات، ثم بدأ «عثمان يحيي» محاولة نشر طبعة منقحة مصححة في ٣٧ مجلدا، لم يصدر منها منذ ١٩٧٢ سوي ١٤ مجلدا، ورحل إلي جوار ربه -رحمه الله- قبل أن يتمها.

يتكون كتاب «الفتوحات المكية»، بالإضافة إلى «الافتتاحية». و«الخطبة»، من ستة فصول يحتوي كل منها عددا من الأبواب:

الفصل الأول «في المعارف» ويضم الأبواب من ١ - ٧٣،

أما الفصل الثاني فهو بعنوان «في المقابلات» ويضم الأبواب من ٧٤ - ١٨٨

الفصل الثالث عنوانه «الأحوال» وأبوابه. من ١٨٩-٢٦٩،

والرابع «في المنازل» يضم الأبواب، من ٢٧٠-٣٨٣،

والفصل الخامس عنوانه «في المنازلات». ويحتوي الأبواب من ٣٨٤-٤٦١،

وينتهي الكتاب بالفصل السادس «في المقامات». ويضم الأبواب من ٤٦٢-٥٦٠

وينتهي الكتاب بقول المؤلف: «انتهي بحمد الله بانتهاء الكتاب على أمكن ما يكون من الإيجاز والاختصار على يدي منشئه. وهو النسخة الثانية. من الكتاب بخط يدي، وكان الفراغ من هذا الباب الذي هو خاتمة. الكتاب بكرة يوم الأربعاء ٢٤ من ربيع الأول سنة ,

٣٦٣ وكتب منشئه بخطه محمد بن علي بن محمد ابن العربي الطائي الحاتمي وفقه الله: هذه النسخة. ٣٧ مجلدا، وفيها زيادات على النسخة الأولي التي وقفتها على ولدي محمد الكبير، الذي أمه فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين وفقه الله وعلي عقبه. وعلى المسلمين شرقا وغربا وبرا وبحرا».

أما كتاب «فصوص الحكم»، الذي كتبه في دمشق عام ٦٢٧، فينفرد من بين كتب الشيخ بأنه أكمل صورة؛ لأنه - فيما يقول «أبو العلا عفيفي» - جمع فيه بين «قضايا العقل» وأحوال «الذوق والكشف» واستغلهما إلى أبعد مدي في تأييد مذهبه في «وحدة الوجود»[47] ولأن الكتاب يمثل خلاصة مركزة لأمهات معاني وأفكار الشيخ فقد اشتدت الحاجة. إلى شرح غوامضه وفك طلاسمه بالعودة إلى كتبه الأخرى. والكتاب يتكون من ٢٧ فصلا، كل فصل منهم مخصص لكلمة نبوية-باسم الفصل - تتناول الدلالات الرمزية الصوفية للأنبياء من حيث اندراجهم في مفهوم «الكلمة الإلهية الجامعة». ومن حيث تعبير كل منهم عن وجه أو أكثر من أوجه تلك الكلمة.

ورغم الأسباب الكثيرة التي يذكرها أبو العلا عفيفي لصعوبة أسلوب ابن عربي في كتاباته، فإنه لم يطرح تساؤلا ما عن سبب هذا التفاوت في الأسلوب بين «الغموض» و«الوضوح». فيما سبق لنا الاستشهاد به - خاصة من كتاب «عنقاء مغرب» - يفصح لنا ابن عربي عن أن أسلوبه يعتمد اعتمادا واضحا على توظيف جدلية «الغموض» و«الوضوح»، أو «الإظهار والكتمان» و «التعريض والتصريح» معا: «فأنا الآن أُبْدي وأُعَرِّض تارة وإياك أعني واسمعي يا جارة. وكيف أبوح بسر، وأبدي مكنون أمر، وأنا الموصي به غيري في غير موضع من نظمي ونثري! نبِّه علي السر ولا تفشه؛ فالبوح بالسر له مقت على الذي يبديه» (ص: ١٩-٢٠).

لكن لماذا الصعوبة في الصياغة، والغموض والتعريض؟ هل هو الضن بالمعرفة. أن تصل إلي عقل من لا يقدرها حق قدرها؛ فيتخذها. ذريعة للتشويش علي إيمان صاحبها عند «العامة»؟ ومن هؤلاء الذين يخشى منهم المتصوفة عموما وابن عربي علي وجه الخصوص؟ هل هم «الفقهاء». كما يقرر كثير من الباحثين؟ هل هو الخوف على العامة من «المعرفة»؟ ولماذا الكتابة إذن إذا كان القصد «الإخفاء». لا «الكشف والبيان»؟ لا جدال في أن منشأ الصعوبة والغموض يجد تفسيره الأساسي في طبيعة التجربة الصوفية. أما «تعمد» الغموض فيمكن أن نتلمس تفسيره في العنف المادي الذي عانى منه المتصوفة الأوائل، هذا فضلا عن العنف المعنوي الذي ظل «الفقهاء». يمارسونه ضد الصوفية حتى عصر ابن عربي وبعده.

٣- مشكل التجربة أم مشكل اللغة، الخطاب الإلهي

لأن التجربة الصوفية في جوهرها تجربة انفتاح الأنا على المعني الباطني للوجود كله، وهذا الانفتاح مرهون بالقدرة على التواصل بين الأنا والكون الذي هي جزء منه، فمن الطبيعي أن تمثل التجربة الصوفية تجربة موازية لتجربة «الوحي» النبوي. الفارق بين تجربة «النبي» وتجربة «الصوفي» أن التجربة الأولي تتضمن الإتيان بتشريع جديد، بينما يكون فهم الوحي النبوي بالاتصال بنفس المصدر هو مهمة «العارف» في التجربة الصوفية. هذا التشابه والتوازي بين التجربتين يؤسس تشابها لغويا. فكلام الله الموحى به إلى الرسل والأنبياء يكشف ويصرح من ناحية، ويخفي ويومئ من ناحية أخري. إنه يكشف ويصرح بما هو خطاب للناس كافة؛ وذلك بحكم تفاوت مستويات عقول الناس وأفهامهم. لكنه يومئ ويعرض بما هو خطاب قابل دائما الانفتاح المعني في الزمان والمكان.

هذا التشابه بين التجربتين الصوفية والنبوية أفضي إلى تشابه الخطاب الصوفي من حيث بنية لغته التعبيرية بالخطاب القرآني. ويمثل التفسير الصوفي للقرآن الكريم مجال التقاء التجربتين: فمهمة التفسير «كشف المعني الخفي، الذي تمت صياغته في اللغة الإنسانية بكل ما تعانيه من قصور في التعبير عن المطلق والمتعالي. وإذا كان «الوحي» يجسد التقاء المطلق بالنسبي فقد كان ذلك الالتقاء ممكنا من خلال وسيط اللغة في اللغة تنزل الإلهي للإنساني، من هنا كان الوحي «تنزيلا»، وكان على اللغة الإنسانية أن تحتمل ازدواج بنيتها الدلالية. يسعي الصوفي في مجال تفسير القرآن إلى شرح الغامض و«إظهار» الباطن، في حين يبدو في تعبيره عن تجربته الصوفية ساعيا إلى «الستر» و«الإخفاء و«الغموض».

من أجل هذا يميز المتصوفة بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعني دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل «المعني» أفقا منفتحا دائما. أما العبارة فهي تحديد للمعني يجعله مغلقا ونهائيا، الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا. هذا التمييز بين مصطلحي «الإشارة» و«العبارة»، يتأسس على التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين «المعني الظاهر» للخطاب الإلهي وبين دلالته «الباطنة»؛ إذ «الظاهر» هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين أن «الباطن» هو المستوي الأعمق، مستوي اللغة الإلهية، «المشار إليه» بطريقة لا تتكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية. وإذا كان فهم الفقهاء - أهل الظاهر - للخطاب القرآني لا يتجاوز حدود الدلالة الوضعية للغة في بعدها الإنساني، فالعارفون وحدهم هم القادرون على النفاذ إلى ما يشير إليه الخطاب الإلهي من معان ودلالات إلهية عميقة (باطنة).

هكذا يطور المتصوفة مفهوم الكلام الإلهي عند «الأشاعرة»[48]، الذين ميزوا في بنية الخطاب الإلهي بين «الكلام الأزلي القديم» - أو «الكلام النفسي» - الذي هو صفة الذات الإلهية، وبين

«التلاوة» الإنسانية، التي تتصف بالحدوث. يطور المتصوفة المفهوم المذكور؛ فيميزون بين البعد الإلهي للغة الخطاب الإلهي وبين بعدها الإنساني[49] تتجلي اللغة الإلهية -عند المتصوفة- في الوجود كله؛ فهي ليست محصورة في إطار الخطاب القرآني. إنها تتجلي في الوجود كله؛ لأن الوجود كلمات الله المسطورة في «الآفاق»، والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف. وكما أن كلمات الله الوجودية لا يمكن حصرها ولا تنفد[50] فكلمات القرآن المعدودة المحصاة في ذاتها تشير إلى معان ودلالات وجودية لا تنفد. وهكذا تكون تأويلات المتصوفة للقرآن نابعة من فهمهم ل «الإشارات» المدلول عليها في العبارات، وذلك لقدرتهم على النفاذ من «ظاهر» اللغة الوضعية إلى «باطن» اللغة الإلهية في بنية الخطاب. أما الفقهاء فيعجزون عن ذلك، بسبب عكوفهم على مستوي التجربة الدينية العادية، واستغراقهم في مستوي الدلالة الوضعية للغة الإنسانية، «ظاهر» الخطاب الإلهي.

ومن المهم هنا تأكيد أن المتصوفة لا يتصورون انفصالا تاما أو تعارضا بين «الظاهر والباطن». أو بين «العبارة والإشارة» - في بنية الخطاب، بل التعارض وهم من أوهام أهل الظاهر والفقهاء والحقيقة عند المتصوفة أن اللغة الإنسانية في بعدها الدلالي العُرفي ليست إلا صدي للغة الإلهية، أو «مظهرا» ومجلي من مجاليها. لقد كان من الضروري أن تتنزل لغة الوحي في «ظاهر» اللغة الإلهية؛ أي تتنزل بلغة البشر؛ لأن الوحي نزل هداية للناس كافة. هذا ما أقره «حي بن يقظان» بعد تجربته مع أهل جزيرة صديقه «أسال»، كما سبقت الإشارة، وهو نفس ما يقرره «محيي الدين بن عربي» في كتاب الفتوحات (٨٦/٢ ، ٢١٩ - ٢٢٠، ٣/ ٥٣٠)[51] لكن هذه اللغة الإنسانية في بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوي المعني الظاهر، وتشير في نفس الوقت إلي الدلالة الإلهية الباطنة. وهذا ما يفسر لنا إصرار المتصوفة علي تأكيد أهمية البعد «الظاهر» - بل جوهريته - للنفاذ إلي المستوي «الباطن» إن «الظاهر» هو «الرمز» الذي بدونه يستحيل النفاذ إلي المرموز؛ وعلي ذلك فهجوم الفقهاء علي تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل بنهجهم؛ إذ يتخيلون: «أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية. وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفين.».. (٦٤٥/١) ومعني ذلك أن استخدام مصطلح «الإشارة» في التفسير الصوفي للقرآن - كما في «لطائف الإشارات» للقشيري (أبو القاسم بن عبد الكريم بن هوازن، ت: ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢) - لا يقوم على افتراض تناقض بين «الظاهر» و«الباطن» كما يتوهم الفقهاء، بل يعني استخدام مصطلح دال على البنية الرمزية للقرآن، كما أنه مصطلح يسعي إلى تحاشي «هجوم الفقهاء على المتصوفة إن استخدموا مصطلح «تفسير.

أما البعد الثاني، الخاص بمشكلة «التعبير» عن التجربة الصوفية، فقد أفضي إلى تأكيد أهمية «الغموض» لستر المعرفة عمن ليس أهلا لها. من هذه الزاوية يمكن النظر لهذا البعد بوصفه «محاكاة» للغة الوحي. إن الدلالة المزدوجة لبنية القرآن - دلالته علي الوجود من حيث لغته الإلهية، وعلي الشريعة الظاهرة من حيث مواضعات اللغة الإنسانية وأعرافها- تكتسب وحدتها

من خلال التجربة الصوفية، التي هي تجربة وجودية وعرفانية في نفس الوقت هي تجربة وجودية من حيث ان «معراج» الصوفي ليس إلا رحلة روحية يتخلص فيها تدريجيا من علائقه بعالم «الظواهر». نافذا إلي «باطنها» الروحي.وإذ يرهف «السمع» لأرواح الموجودات في معراجه يكتسب معارف تتزايد بدرجة رقيه في المعراج، ومع التزايد الكمي في المعرفة يحدث تحول كيفي في قدرته علي السماع، حتي يصل إلي فك شفرة بعض أبعاد اللغة الإلهية (كلمات الله الكونية). في هذه الرحلة تنطبع في النفس - نفس الصوفي العارف- شفرة اللغة الوجودية، فيتمكن من النفاذ إلى الآفاق، فيري «الآيات» في الآفاق كما يراها في نفسه. هذا هو المعني الذي يفهمه المتصوفة من الآية القرآنية الكريمة «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق». (سورة فصلت ٤١/٥٣)[52].

إذا كان منهج التفسير الإشاري نابعا من تصور ثنائي لبنية الدلالة في الخطاب الإلهي، فإن استخدام الإشارات في تعبير المتصوفة وابن عربي-خاصة- عن تجاربهم ينطلق من نفس التصور.

والباعث في الحالتين واحد هو محاولة تحاشي التعرض للعنف المادي واللغوي اللذين كانا أخطر أسلحة الفقهاء - ومن ورائهم السلطة السياسية أحيانا- في اضطهاد التصوف في هذا البُعْد يتخذ المتصوفة من مصطلح «الإشارة» دلالة على نهجهم في «ستر» معارفهم عمن ليسوا أهلا لها. ورغم ما يبدو من تعارض في توظيف المصطلح، مرة بمعني «التفسير» والكشف وأخري بمعني «الستر» و«الإضمار»، فالحقيقة أن هذا التعارض شكلي خالص. فاللغة الإلهية ذاتها اتخذت منحي الستر في الخطاب القرآني، وهذا المستور هو الذي يحتاج للكشف عنه بفك شفرة «الإشارات» لكن التعبير عن هذا المستور الدلالي لو اتخذ منحي الوضوح التام لكان الصوفي يرتكب بذلك خطيئة عظمي؛ تلك هي خطيئة مخالفة الهدف من وراء الستر الإلهي. وبعبارة أخري: إذا قام الصوفي بفك شفرة الخطاب الإلهي يكون قد قضي على «الحكمة» التي اقتضت هذه البنية الدلالية المزدوجة، وهي مناسبة الخطاب الإلهي للمستويات المختلفة من عقول البشر، بوصفه خطابا موجها للناس كافة.

ولما كان التعبير عن التجربة الصوفية هو في الحقيقة كشف لمعني الوجود ومعني «الخطاب» الإلهي معا كان استخدام نهج «الستر» بتوظيف الإشارات استخداما منطقيا في الحالتين. وبعبارة أخري يصبح استخدام منهج «الستر» في لغة الصوفي المعبرة عن تجربته الكشفية تقليدا للنهج الإلهي في خطابه. ومن السهل أن يلاحظ القارئ لأي تفسير من تفاسير المتصوفة أن «الوضوح» ليس هدفا ولا غاية، بل الهدف والغاية حفز المتلقي على الدخول في المغامرة. يقول أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ / ١١١١): المشهد هناك لمن يريد أن يراه ويقول أيضا:

فكان ما كان مما لست أذكره
فظُنَّ خيرا ولا تسأل عن الخبر[53]

إن الضنَّ بالعلم على غير أهله لم يكن مسلك الصوفية وحدهم، فالفلاسفة أيضا حرّموا على العامة الاطلاع على كتب «البرهان» خشية أن تفسد عقائدهم. لكن لهذا الحرص على الستر عند المتصوفة بعدا آخر يتمثل في عجز اللغة «العادية» عن الوفاء بحق التعبير عن مواجد الصوفية ومعارفهم. «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، هكذا يقول «النِّفَّري» (محمد بن عبد الجبار بن الحسن، ت: ٣٦٦هـ / ٩٧٧م)، وابن عربي يؤكد أن: «قوالب ألفاظ الكلمات لا تحمل عبارة معاني الحالات»[54] ومع تعدد الأسباب الموجبة لتبني منهج الستر والإشارة، والاقتصار على اللغة الرمزية، يبقي سبب «الحماية» ضد اضطهاد الفقهاء والسلطة السياسية هو العلة المركزية يقول الشيخ الأكبر:

ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم الله أسراره في خلقه، وفهمَّهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام. ولما كان الأمر في الوجود والواقع على ما سبق به العلم القديم.. عَدَلَ أصحابنا إلى الإشارات، كما عدلت مريم عليها السلام، من أجل أهل الإفك والإلحاد، إلى الإشارة. فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إشارات وإن كان ذلك حقيقة وتفسيرا لمعانيه النافعة. وردَّ (= الله) ذلك كله إلى نفوسهم، مع تقريرهم إياه في العموم، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان، الذين نزل الكتاب بلسانهم؛ فعمَّ به سبحانه عندهم الوجهين، كما قال تعالي: «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم» يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي أنفسهم؛ فكل آية لها وجهان: وجه يرونه في أنفسهم، ووجه يرونه فيما خرج عنهم، فيسمون ما يرونه في أنفسهم «إشارة» ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك، ولا يقولون في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشنيعهم في ذلك بالكفر عليه؛ وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق. واقتدوا في ذلك بسنن الهدي؛ فإن الله كان قادرا على تنصيص (= التعبير عنه نصا؛ أي بلا حاجة إلى تفسير) ما تأوَّله أهل الله في كتابه، ومع ذلك فما فعل، بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية، التي نزلت بلسان العامة، علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فَتَحَ لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم.» (٢٧٩/١)

هكذا يصبح منهج الستر باستخدام اللغة الإشارية منهجا اتباعيا للمنهج الإلهي، الذي استخدم لغة الستر والإشارة في خطابه. والباعث هنا كما هو الباعث في لغة الخطاب الإلهي هو التلاؤم مع مستويات العقول. ويبق مع ذلك فارقان يجب التنبيه إليهما: الفارق الأول أن للنهج الستر عند المتصوفة هدفا وقائيا ضد هجوم علماء الرسوم وأهل الظاهر. الفارق الثاني أن نهج الستر عندهم يرتد إلى مأزق «ضيق اللغة»، وهو مأزق لا وجود له في

الخطاب الإلهي، إذ لو شاء الله أن يعبِّر عن كل الحقائق بأسلوبٍ مفهومٍ لكلِ أحدٍ لَفَعَل، ولكنه شاء ألا يفعل. مأزق الصوفي أن معرفته أوسع من لغته من جهة، وأنه من جهة أخري لا يريد أن يصطدم بالعالم، الذي ليس على استعداد بعد لفهم الحقائق التي يعرفها هو. هذا المأزق الأخير، أو شبيه به، ينسبه المتصوفة إلي النبي (صلعم) وإلى الأفراد المعدودين من جيل الصحابة، الذين كتموا معارفهم عن العامة رحمة بهم:

«ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة، وحُجِبوا عن ماله عند الله من عظيم النصبة، أخفيناه عنهم رحمة بهم، وجرينا علي مذهبهم. فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفا من نفورهم عنه وذهولهم؛ فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق فتحل بهم لذلك العوايق. ثم جري علي هذا المهيع السلفُ الصالح من الصحابة، ونزلوا من مقام الهيبة إلي مقام المزاح والدعابة... وتستَّروا بالمعاملات في الظواهر، وتكتَّموا بما حصل لهم من العلم المصون في السرائر، وإن كانوا قد نبَّهوا رضوان الله عليهم علي أمور ليست عند الجمهور، وخاطبوا بها من وراء الستور. قال أبو هريرة: «لو بَثَثْتُهُ لقُطع مني هذا البلعوم»، وقال ابن عبَّاس: «لو فسَّرتُه لكنت فيكم الكافر المرجوم». لما رأوا أن حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفةَ مشاهدَةٍ وذوق، ورثا نبوياً محفوظا، ومقاما علويا ملحوظا.[55]

وينسب مثل هذا النهج في الستر أيضا إلي علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وإلى كل من أئمة الشيعة «جعفر الصادق» و «علي زين العابدين».

وكما قال علي رضي الله عنه، حين علَّم النَّقَلَةَ: «إن هاهنا - وضرب علي صدره بيده- لعلوما جمَّة، لو وجَدَتْ لها حَمَلَة»، وكما قال ابنه الذكي الحَبْر السني:

يـــــا رُبَّ جـــــوهر علمٍ لوأبـــــوح به
لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولأســـــتحل رجـــــال مســـــلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسنا[56]

٤ - البنية القرآنية ومؤلفات الشيخ

لعل من أهم الأبعاد الجديرة بالالتفات في أسلوب ابن عربي بُعْدا كنت قد تنبهت إليه بعد عشر سنوات من إنجاز دراستي الأولي عنه في سنة ١٩٨١. كنْت بصدد المشاركة في ندوة في «إشبيلية» بإسبانيا بعنوان «الأندلس ملتقي ثلاث عوالم» سنة ١٩٩٢، واخترت أن تكون مساهمتي في الندوة بحثا عن دور الأندلس في تشكيل الصيغة الفكرية لفلسفة «ابن عربي»

الصوفية. وفي إثناء إعدادي لهذا البحث تنبهت إلى سيطرة البنية «القرآنية» - كنموذج ونمط سردي متميز - على بنية كتاب «الفتوحات المكية». لا اقصد بهذا مجرد الحضور الطاغي للاستشهادات القرآنية المباشرة، أو غير المباشرة، وهي أكثر من أن تحصي بل أعني ما هو أكثر من الحضور أعني تَعَمُّد «ابن عربي» الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر تقليدا للبنية القرآنية التي يتعرر فيها السرد من وحدة الموضوع تحررا تاما.

ونحن معشر الدارسين نعرف أن الترتيب الآني للقرآن في المصحف لا يتماثل مع ترتيب نزول الوحي بـ «الآيات» و«السور» علي النبي عليه السلام. ولا نزال لا ندري على وجه اليقين حتى الآن لماذا اتخذ الترتيب النهائي - الحالي- شكلا مخالفا لترتيب النزول، وإن كنا نعلم أن الترتيب الحالي للقرآن جعل الموضوعات مفرقة. فإذا احتاج باحث لدراسة موضوع بعينه في القرآن فإن عليه أن يجمع الآيات التي تتناول هذا الموضوع من مختلف سور القرآن، ثم يضمها إلى بعضها البعض، قبل أن يجري عليها التحليل والفحص. وقد كان من أهم آثار هذا الاختلاف بين «ترتيب النزول» و«ترتيب التلاوة» أن أصبح هناك نمطان من «التفسير»: نمط يتتبع السور والآيات حسب ترتيب المصحف، وهذا هو النمط السائد، والنمط الثاني من التفسير هو ما أصبح معروفا باسم «التفسير الموضوعي» وهو الذي يجمع من الآيات ما يتصل بموضوع بعينه ويضمها إلى بعضها البعض كما سبق القول.

ولأن «ابن عربي» يصر على أن كتبه ومؤلفاته ليست من نمط الكتابات والتأليف العادية، بل هي الهامات ورؤي تلقاها من الله وأمر بإبلاغها للناس، فمن الطبيعي إلا تخضع في ترتيب فصولها وأبوابها لقواعد التأليف المعتادة. إنها في الحقيقة تتبع نهج الترتيب القرآني. بعبارة أخري يصر «الشيخ الأكبر» على أن يقنع قارئه بأنه ليس مسئولا عن هذا الترتيب للكتاب؛ لأنه ببساطة لم يؤلفه من فكره الخاص. إن اسم الكتاب «الفتوحات المكية» يشير فقط إلي «المكان» الذي تنزَّلت فيه علي الشيخ ملائكة «الإلهام» بالأفكار التي ليس له فيها إلا فضل صياغتها، أي إعطائها الغطاء اللغوي. يقول عن كتاب «الفتوحات» في المقدمة:

الأغلب فيما أودعته هذه الرسالة ما فتح الله به علي عند طوافي بيته المكرم، أو قعودي» مراقبا له بحرمه المُشرّف المُعظّم، وجعلتها أبوابا شريفة، وأودعتها معاني لطيفة». ويذكر في المجلد الثاني أن كتابه لا يخضع في ترتيب فصوله وأبوابه لما ينبغي أن تكون عليه الكتب من ترتيب منطقي وانتظام فكري يبدأ بالمقدمات وينتهي بالنتائج، ويعلل ذلك بأمرين: الأمر الأول أن الترتيب والتبويب ليس من صنعه هو؛ فهو مجرد «متلق» لما يتجلى على قلبه من معارف. الأمر الثاني أن ترتيب كتابه يمكن أن يقارن بترتيب سور القرآن الكريم وآياته، وهو ترتيب له منطقه الخاص. وفي هذين الاعتبارين الأول والثاني يكاد الشيخ الأكبر أن يقول إن مؤلفاته تخضع في بنائها وأسلوبها السردي لنفس القوانين التي تنبني عليها الكتب المقدسة عامة والقرآن الكريم بصفة خاصة.

يقول الشيخ عن ترتيب كتاب الفتوحات في المجلد الثاني وهو بصدد الحديث عن «علم الأصول» أو «أصول الأحكام» أن حق هذا الموضوع أن يوضع في الباب السادس والستين من المجلد الأول «في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا وأي اسم إلهي أوجدها»، لأنه يتصل به، «لكن» - يستدرك الشيخ- هكذا وقع فإنا ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار. ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة، فأشبه آية قوله تعالي: «حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطي» بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاة تتقدمها وتتأخر عليها. فيعطي الظاهر أن ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في الأشياء، فإن الحكيم من يعمل ما ينبغي لما ينبغي وإن جهلنا نحن صورة ما ينبغي في ذلك. فالله رتب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا فالله يملي علي القلوب بالإلهام جميع ما يسطره العالم في الوجود؛ فإن العالم كتاب مسطور إلهي» (١٨١/٢).

إن ابن عربي ينظر إلى كتبه بوصفها تنزيلا إلهيا لا يخضع ترتيبها لعقل الكاتب ولا لنظر المؤلف، بل يتبع نظام ترتيبها نسق الكلام الإلهي المنزل. والمثال الواضح لذلك هو مثال الآية التي تأمر المسلمين بالمحافظة على الصلوات وتخص بالذكر «الصلاة الوسطي»، والسياق الذي وردت فيه في القرآن هو سياق الزواج والطلاق وموقف الزوجة في حالة وفاة الزوج الخ. إن الله الحكيم يعلم مواضع الكلم، وعلمنا لا يرقي إلى إدراك حكمة هذا الترتيب. ولأن مؤلفات ابن عربي ليست من وضعه فهي تخضع في ترتيبها لحكمة الواضع الذي أنزلها على قلبه، ليس هذا فحسب، فكل كلام مسطور في العالم ليس في الحقيقة إلا وضعا إلهيا، وإن كان لا يعلم ذلك إلا العلماء. اليس الكون كله من أعلاه إلي أدناه هو كلام الله المسطور في الوجود، كما أن «القرآن» الكريم هو كلامه المسطور في المصحف.

نفس الأمر ينطبق على كتابه «فصوص الحكم»، فالكتاب ليس من تأليفه، بل تلقاه من يدي النبي - محمد صلي الله عليه وسلم- في رؤيا. يقول الشيخ في مفتتح «الفصوص»: «فإني رأيت رسول الله في مبشرة أريتها في العشر الأواخر من «محرَّم» سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده صلي الله عليه وسلم كتاب فقال لي «هذا كتاب فصوص الحكم» خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت: السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منا كما أُمِرنا. فحققت الأمنية وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلي الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان....... فما أُلقي إلا ما يلقي إلي، ولا أُنزِّل في هذا المسطور إلا ما ينَزِّل به علي ولست بنبي ولا رسول، ولكني وارث لآخرتي حارث»[57] وفي نهاية الفصل الأول يعود الشيخ ليؤكد للقارئ أنه لم يتجاوز ما سرده في الكتاب الحدود التي حدَّها له الرسول عليه السلام في الرؤيا، وهو يعني بذلك أن ما يعرفه - أو ما عرفه- كشفا غير مسموح له التصريح به كله. ومعني ذلك أن الكتاب مسطور في الحدود التي سمحت بها الحضرة النبوية الشريفة. في تمييز واضح بين ما يرويه عن

«الرسول» - وهو الكتاب كله - وبين ما يقوله هو بلسانه الشخصي يقول: «ولما أطلعني الله سبحانه وتعالي في سرِّي علي ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر - يعني آدم الإنسان الكامل المعبِّر عن «الحكمة الإلهية» موضوع الفصّ- جعلت في هذا الكتاب ما حدَّ لي لا ما وقفت عليه، فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن. فمما شهدته ما نودعه في هذا الكتاب كما حدَّ له رسول الله صلي الله عليه وسلم»[58].

هذا التميز بين «المعروف» بالكشف والإلهام وبين «المسموح» بالبوح به فقط تمييزهما في الفكر الصوفي منذ تعرض الصوفية للمحاكمات والقتل بسبب بوحهم بالأسرار الإلهية التي لا تطيقها ولا تتحملها. لا عقول العامة فقط، بل لا تطيقها بالأساس المؤسسات الدينية الرسمية من هنا ليس مستغربا أن يفتتح ابن عربي فتوحاته. بعد «الخطبة» التي سنناقش مغزاها ودلالتها في فقرة مستقلة- بأن يورد أقوالاً مثل ما ينسب إلي الصحابي «أبي هريرة» الذي قال: «حفظت عن رسول الله صلي الله عليه وسلم وعاءين من علم، أما أحدهما فقد بثثته. فيكم وأما الآخر فلو بثته لقُطع مني هذا الحلقوم». وهذا القول يحرص. ابن عربي علي ذكر أسماء شيوخ الصوفية الذين تداولوه ورووه بعضهم عن بعض، كما يؤكد وروده في «البخاري - كتاب العلم» عن الصحابي «أبي ذر الغفاري» (٢٤/١). وكذلك يورد ما بروي عن «ابن عباس» حين سئل عن تفسير قول الله في القرآن: والله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزَّل الأمر بينهن» لو ذكرت تفسيره. لرجمتموني، أو لقلتم إني كافر». وهو يستند إلى استشهاد «أبو حامد الغزالي» في كتاباته الصوفية بمثل تلك المرويات. وبالمثل يورد الشعر الذي ينسب إلى «الرَّضي» حفيد «علي بن أبي طالب».

يا رُبَ جوهر علم لو أبوح به
لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولا استحلّ رجال مسلمون دمي
يرون أقبح ما يأتونه حسنا

هذا بالإضافة إلي شاهد قرآني شديد الأهمية عند الصوفية: قصة «موسي «النبي مع «العبد الصالح» الذي أوتي علما. من عند الله لم يؤته «موسي»، وهي القصة التي وردت في سورة «الكهف» وحللناها. في الفصل السابق.

لكن علاقة الشيخ بالقرآن لا يمكن اختصارها. في أسلوب ترتيب كتبه أو في لغة عرضها، فضلا عن مستويات «التصريح» و«الإخفاء» التي تتماثل وتتوازي مع ثنائية. «المحكم والمتشابه» في القرآن الكريم، بكل ما تمثله من دلالات «الوضوح والغموض» أو «الإثبات والنفي».. الخ. إن تجربة الشيخ الروحية. في عمقها تجربة. قرآنية؛ فأول رؤيا يمكن اعتبارها بداية «التحول» في حياته كانت -كما حللنا في الفصل الأول - تجسد «سورة ياسين» له في

إغماءة مرضية في صورة رجل قوي البنية جميل الطلعة طيب الرائحة يدفع عنه مخلوقات قبيحة شائهة تريد إيذاءه. فلما أفاق من إغماءة المرض وجد أباه يرتل سورة ياسين (٢٥٢/٤). وهذه السورة يقول عنها في كتاب ألفه سنة ٥٩٥ أنها «قلب كتاب الله»[59].

وفي مقدمة كتاب الفتوحات لا نعجب إن كان الشيخ الأكبر يقول عن نفسه أنه هو «القرآن» وهو «السبع المثاني»:

أنـــــــــا القـــــــــــرآن والســــــــــبع المثــــــــاني
وروح الـــــــــــــــــــــــــــــــــــروح لا روح الأواني

فـــــــــــــــــــؤادي عنـــــــــــــــــد معلــــــــــــــــــومي مقيم
يناجيــــــــــــــــــــه وعنـــــــــــــــــــدكمو لســـــــــــــــاني

فلا تنظـــــــــــــــر بطرفـــــــــــــــك نحـــــــــــــو جســــــــــــمي
وعُدّ عن التنعُّم بالمغاني

وغص في بحـــــــــــــــــر ذات الـــــــــــــــــــذات تبصرــــــــــــــــــــ
عجائب ما تبدّت للعيان

وأسرار تـــــــــــــــــــــــــــراءت مبهمـــــــــــــــــــــــــــــات
مستّرَةٌ بأرواح المعاني[60]

٥- الغموض المتعمَّد

يبدو في خطاب «ابن عربي» أحيانا أن الصعوبة في التعبير منشؤها «غموض» الأفكار أن تتسع لها مواضعات اللغة المتداولة. ولكن يبدو أحيانا أخري أنه يتعمد «الغموض». وفي كتابه الموسوعي «الفتوحات المكية» يستهل خطابه بتأكيد هذه النقطة؛ إذ يبدأ الكتاب بتقرير عقيدة العامة من المسلمين، ثم يتلوها بعقيدة «خواص أهل الله»، ثم يحدثنا عن

اضطراره لبعثرة عقيدة «خلاصة الخاصة» في حشايا الكتاب، بحيث يصعب العثور عليها بشكل منتظم:

فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد وأهل النظر ملخصة مختصرة... ثم أتلوها» بعقيدة خواص أهل الله من أهل الطريق المحققين أهل الكشف والوجود... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مُبَددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها بعرف قدرها ويميزها من غيرها؛ فإنه العلم الحق والقول الصدق. وليس وراءها مرمي، ويستوي فيها الأعمى والبصير، تُلْحِق الأباعد بالأداني وتَلْحِم الأسافل بالأعالي» (٣٨/١، ٤١) وهذا يجعلنا نتفق تماما مع «عفيفي» حين يقارن بين بنية خطاب «ابن عربي» وبين فنان ألّف لحنا موسيقيا عظيما، ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزَّقه وبعثر نغماته بين نغمات ألحان أخري. فاللحن الموسيقي العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد.[61]

صحيح أن «ابن عربي» يبعثر فلسفته عامدا متعمدا في ثنايا كتبه، حتى أن محاولة تقديم عرض متناسق لأفكار الشيخ تضطر الباحث إلي الدوران حول نفسه مع أطروحات «ابن عربي» عدة مرات قبل أن يستطيع حسم «نقطة البداية «لعرضه. وأيا كانت «نقطة البداية» التي يبدأ منها الباحث -أي باحث- عرضه لفكر الشيخ، فإن النقطة الأولي تحيله إلى نقطة تليها؛ فالتي تليها، ثم التي تليها، وهكذا حتى يجد الباحث نفسه في النهاية عائدا لنقطة البداية بعد أن يتم دورة كاملة في استعراض فكر الشيخ. يمكن القول إن الباحث يستطيع دائما أن يعثر بسهولة على نقطة بداية، وليس من السهل بأي شكل الوصول إلى نقطة «النهاية»، بل الأمر من أصعب الصعوبات. إن فكر «ابن عربي» صيرورة تبدأ ولا تنتهي؛ فمثله في بنائه الدائري اللانهائي مثل التجليات الإلهية التي لا أول لها ولا آخر، لا بداية لها ولا نهاية.

لكن إذا كان «الغموض» حالة محايثة للتجربة ذاتها فلماذا إصرار ابن عربي رعلي «السرد» رغم الصعوبة التي لا يكف عن الشكوى منها؟ لا شك أن الإجابة يمكن أن نجدها فيما سبق أن حاولنا شرحه لجدلية الغموض والوضوح، بأبعادها المركبة إن في بنية الوجود أو في بنية التجربة أو في بنية اللغة.

سبق أن أشرنا إلى ما يقرره الشيخ في مفتتح الفتوحات من أن عقيدته هي بذاتها عقيدة أهل السنة من الأشاعرة، ويشْهِد القارئ على ذلك ولكنه يقرر، من ناحية أخري، أن هذه العقيدة هي عقيدة العوام، التي تختلف عن عقيدة الخاصة، والتي تختلف بدورها عن عقيدة «خاصة الخاصة» من أهل التحقيق فكأن ابن عربي يحاول لا أن يميز بين عقائد ثلاث متغايرة بقدر ما يحاول التمييز والفصل بين مستويات من الفهم والإدراك لنفس الأصول العقيدية. ولا يتركنا الشيخ بعد هذه المقدمة دون أن يتلوها بخطبة تشبه «فاتحة

الكتاب»، القرآن الكريم، من حيث تضمنها بطريق التركيز والاختصار لمجمل ما هو مفصل في القرآن كله. وهي تستحق من هذه الزاوية تحليلا خاصا، لأنها تمثل عصارة الكتاب في أسلوب سردي لرؤيا رآها الشيخ.

تتضمن الخطبة من حيث بنيتها السردية ومحتواها الفكري ثلاثة جوانب على الأقل على درجة عالية من الأهمية بالنسبة لخطاب الشيخ الأكبر ونسقه الفكري الروحي الفلسفي: الجانب الأول أنها تقدم تلخيصا وافيا لأهم المحاور الكبرى في فلسفته، وهي بذلك أشبه بفاتحة الكتاب في القرآن الكريم (سورة الفاتحة، وهي السورة رقم واحد بحسب ترتيب المصحف)، التي تتضمن في نظر الصوفية إشارات واضحة للمضمون الكلي لموضوعات القرآن. إنها بحسب ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي (١٠٥٨ - ١١١١) تتضمن بطريق الإشارة التوحيد، توحيد الذات الإلهية والصفات والأفعال الإلهية، ثم الثواب والعقاب، والقصص إلى جانب «الأحكام»، وهذه هي الموضوعات المفصّلة في القرآن كله[62]. من هنا يطلق العلماء عليها اسم «السبع المثاني»؛ بسبب احتوائها علي سبع آيات، وهي بذلك توازي القرآن كله. إذا كانت بنية القرآن تعتمد على «مقدمة» أو «فاتحة «تشير بطريقة ضمنية إلى مضمون القرآن كله؛ فابن عربي، محاولا أن يقلد النسق القرآني في تأليفه، يضَمِّن خطبةَ كتابه ومقدمتَه مجملَ أفكاره التي سيفصِّلها في فصول الكتاب وأبوابه.

الجانب الثاني أن الخطبة من حيث بنيتها السردية «رؤيا» وأهمية ذلك أن «الرؤي» تمثل في الخطاب الصوفي عامة، وفي خطاب الشيخ الأكبر بصفة خاصة، أداة هامة من أدوات التعبير ووسائله؛ لأنها أداة قادرة على «تشخيص» الرمزي، و«تجسيد» المجرد. إنها قادرة على أن تقول ما لا يمكن قوله بلغة السرد الواقعي العادي. وليس الأمر عند «ابن عربي» بصفة خاصة مجرد تفضيل أسلوب سردي على آخر، بل إن «الرؤيا» هي الأداة الوحيدة الممكنة للجمع بين الحقائق، بوصفها أداة «التخييل» الذي تقوم عليه بنية الوجود من أعلاه إلي أدناه. وإذا كانت «الحيرة» هي الصفة المعرفية التي تعكس الحقيقة. حقيقة العالم الذي يمكن أن ننظر إليه فتراه «خلقا»، ويمكن أن نراه في نفس الوقت «حقا»، أو بعبارة أخري، تراه إلها وإنسانا في نفس الوقت، ومكلِّفا (اسم فاعل) ومكلَّفا (اسم مفعول) في آن واحد- فلغة «الرؤيا» والحلم هي اللغة الوحيدة الممكنة للتعبير وكما أن «الوجود» في حقيقته «رؤيا» تحتاج للتأويل، فرؤي «ابن العربي» يمكن أن تمثل لقارئه مدخلا لفهم عالمه ولتحليل خطابه. يقدم «ابن عربي» بين يدي خطبة الكتاب مفهومه للوجود - وللحيرة المعرفية في إدراك حقيقته- على النحو التالي:

الرب حق والعبد
حق يا ليت شعري من المُكَلَّف

إن قلت عبدٌ فذاك ميتٌ
أو قلت ربٌ انَّي يكَلَّف

(ف: ٢/١)

فليس إلا أشباح خالية. على عروشها خاوية. وفي ترجيع الصدى سرٌّ ما أشرنا إليه لمن اهتدي.

(ف: ٣/١)

الأمر الثالث الذي تمثله أهمية «الخطبة» أنها تلخص الكتاب كله بلغتها الرمزية ذات البعدين: الكاشفة والمُلّغِزة في نفس الوقت. إنها تلخيص للخطوط العامة والأعمدة الأساسية التي تجد شرحها وتفصيلها داخل الكتاب بأبوابه. الخمسمائة وستين، وفصوله الستة، ومجلداته الأربع. المطبوعة. وهي، من حيث البعد الكاشف للغتها الرمزية، تمثل حافزا. ذهنيا للقارئ المهتم ليستعد للقيام برحلته - رحلة القراءة - بين ضفاف الكتاب. لكنها بالنسبة. للقارئ غير المؤهل للسياحة. الفكرية تمثل، من حيث البعد الآخر الملغز للغتها الرمزية، «عائقا» مثبطا وسدا مانعا. وقد سبق أن ذكرت أنني في بداية تعاملي مع ابن عربي من خلال كتاب «الفتوحات». وكان ذلك عام ١٩٧٧. توقفت طويلا أمام «لغز» الخطبة وظللت عاما كاملا لا أكاد أتخطي الصفحات الثلاثين الأولي من المجلد الأول. في كل مرة كنت أبدأ القراءة وأتوقف عند الصفحة الثالثة. والثلاثين، ثم كنت حين أعاود القراءة. في اليوم الثاني أعود دائما للخطبة مجددا، وأتوقف دائما عند نفس الصفحة كان سحر «الخطبة». يجذبني للعودة إليها محاولا فك طلاسمها الرمزية، دون أن أدرك آنذاك أنها شفرة لا يمكن حلها إلا بالسياحة. الكاملة هكذا كانت الخطبة بالنسبة. لي حافز لإثارة الاهتمام كما كانت الفترة. ما عائقا. يثبط همتي عن مواصلة القراءة. إنها في النهاية. أسلوب لاختبار. استعدادات ومؤهلات القارئ واكتشاف لإمكانياته. إنه أسلوب في التأليف. أو النقل أسلوب في التدوين- لا بديل له عند «الصوفية» بصفة عامة، وعند «ابن عربي» على وجه الخصوص.

إن كتاب «الفتوحات» ليس تأليفا، هكذا يؤكد الشيخ كما سبقت الإشارة، بل هو فتوحات والهامات ورؤى قلبية. إنها تنزيلات إلهية، وتعبير عن اللقاء بين السماوي والأرضي، أو بين المقدس. والدنيوي - أو لنقل بلغة ابن عربي بين «الحق» و«الخلق» - في حضرة «الخيال»، الذي تنتمي إليه «الخطبة». ببنيتها السردية الرمزية الكاشفة والملغزة في نفس الوقت. ثم إن هذه الفتوحات القلبية والإلهامات الإلهية تنتمي مكانيا. إلى الحرم المقدس في أم القري «مكة»، حيث «الكعبة»، أول بيت وضع للناس على ظهر الأرض للعبادة، البيت الذي رفع

«إبـراهيم» و«إسـماعيل» قواعـده بعـد أن أوشـكت على الانـدثار، وهـو الـبيت الـذي أُمِـر «إبـراهيم» أن يـؤذن للنـاس بـالحج ليعمـروا حولـه، وذلـك اسـتعدادا لهبـوط الـوحي على «محمد»، وهو نفس الوحي الذي تنزَّل بالفتوحات علي قلب «محمد ابن العربي» في نفس المكان، وأثناء طوافه حول البيت.

في العالم السردي للخطبة إيحاء بكل تلك المعاني والدلالات. إنها تبدأ بتسبيح الله وتمجيده، ثم تُثَنِّي بالصلاة علي النبي محمد مبرزة الصفات والخصائص التالية في شخصيته:

والصلاة والسلام على «سرُ العالم ونكتته»[63]

وهي عبارة تُلخِّص باختصار شـديد التميز الـذي يحـرص الشـيخ علي إبـرازه بوصـفه أحـد المكونات الأساسية لفلسفته من الجانبين الوجودي والمعرفي (أنطولوجيا وأبستمولوجيا) Ontological and Epistemological علي السواء فمن الوجهة الوجودية تعد «الحقيقة المحمدية» أو بالأحرى «الكلمة المحمدية» هي سره إيجاد العالم في هذا التصور يعتمد ابن عربي علي حديث منسوب إلي النبي «محمد» يقول فيه «كنت نبيا وآدم بين الماء والطين»، أي قبل أن يكتمل خلق «آدم» ويستوي كائنا بشريا ولا يفهم ابن عربي الحديث علي وجهه الظاهر باعتبار أن «نبوة» محمد كانت أمرا مقررا في الخطة الإلهية قبل اكتمال خلق آدم، «بل إنه يفهم «النبوة» هنا فهما فلسفيا يقترب من مفهوم «الكلمة Logos. التي عنها وبها أوجد الله العالم. ولكن من الهام هنا أن نقرر أن مفهوم «الكلمة «في فلسفة ابن عربي يتخذ تعبيرا إسلاميا وقرآنيا واضحا.

الكلمة المحمدية - أو الحقيقة المحمدية - ليست هي شخصية محمد التاريخية، أي ليست «محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف» الذي ولد بمكة حوالي سنة ٥٧٠ ميلاديـة، بـل هي «سر العـالم ونكتتـه»، وليس محمـد التـاريخي إلا أحـد تعبيراتهـا أو تجلياتها التاريخية في العالم. هذه «الحقيقة/ الكلمة» وجدت قبل آدم، بل آدم، المخلوق من الطين والمـاء هـو أحـد تجلياتهـا التاريخيـة كـذلك هـذا من الوجهـة الوجوديـة، أي أنطولوجيا.

أما من الناحية المعرفية -أبستمولوجيا- فابن عربي بضيف في سياق الصلاة علي محمد إلي قوله السابق أن محمدا هو

«مطلب العلو وبُغيته»:

تشير كلمة «العلو» هنا إلى مطلب الصوفي في الارتقاء المعرفي، وهو «الطريق» الذي مهده محمد بتجربة «معراجه» إلي السماوات العلي، وهي التجربة التي يصفها ابن عـربي في هـذه الخطبة على النحو التالي واصفا محمدا بأنه:

السيد الصادق المُدْلَج إلي ربه الطارق. المُخْترَق به السبع الطرائق. ليريه من أسري به إليه» .ما أودع من الآيات والحقائق، فيما. أبدع من الخلائق

ومن الممكن للقارئ أن يتساءل: إلى أي حد تعتبر صياغة ابن عربي لمفهوم «الحقيقة المحمدية». أو «الكلمة المحمدية» نوعا من الأسلمة لمفهوم «الكلمة» في اللاهوت المسيحي ـ وللسؤال مشروعيته. من منظور تصورنا لمجمل مشروع ابن عربي بأنه. في جوهره محاولة لصياغة مفهوم للدين جامع لكل المعتقدات. سواء منها الكتابية أو غير .الكتابية

ليس من قبيل المبالغة أن يتصور الدارس أن الصياغة اللاهوتية. المسيحية لمفهوم «الكلمة» كما صاغها لأول مرة «يوحنا» في مفتتح «إنجيله». وجدت صدي لها في القرآن. الكريم، الذي وصف «عيسى» بأنه «روح الله، و«كلمة» منه ألقاها إلى «مريم». لكن القرآن الكريم لم يخص عيسى وحده بهذه الصفة – صفة الكلمة- كلمات الله لا نهاية لها، ولا يمكن الإحاطة بها علما أو تدوينا، حتى لو كانت كل البحور والمحيطات. حبرا، ولو كانت كل أشجار العالم أقلاما. وكل شيء في هذا العالم كبيرا كان أو صغيرا أوجده الله بالكلمة «كن»؛ وبهذا المعني يصبح الكون كله من أعلى مراتبه. إلي أدناها «كلمات»،. من هذا الكنز القرآني يغترف ابن عربي فيجعل من «الكلمة المحمدية» الأصل والعلة والغاية، وبهذا يؤسس لاهوتا إسلاميا لا يمثل بديلا للاهوت الكلمة المسيحية. بقدر ما يستوعبه داخل بنيته. والدليل على تلك الطبيعة. الاستيعابية المكانة التي تحتلها الكلمة العيسوية، لا فقط بصفتها النبوية الرسولية، بل أيضا بصفتها العرفانية:. مفهوم «عيسى. «خاتم الولاية العامة .كما سيتضح من الخطبة كذلك

بعد هذه السطور المثقلة. بالرموز والمحملة بالإيحاءات. والإحالات عن «الحقيقة. المحمدية» ومكانتها وجوديا ومعرفيا، يواصل ابن عربي خطبته كاشفا لنا عن مكانته من تلك الحقيقة.. يحكي لنا ابن عربي أنه قد شاهد محمدا خلال كتابته خطبة كتاب الفتوحات

«في عالم حقائق المثال، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية»

وهذه «الحضرة» التي يشير إليها باسم «عالم الحقائق. والمثال» هي «حضرة الخيال»، التي تعد مكونا أساسيا في بناء نسقه الفكري الصوفي الفلسفي. إنها- كما شرحنا في الفصل السابق - حضرة التقاء. العوالم، حيث يتجسد المجرد ويتشخص الروحاني، بل هي الحضرة الجامعة للألوهية والإنسانية، والعالم المشترك بين الله والعالم. عالم فسيح فيه أوجد «الله» العالم، فهو «العالم» ومن خلاله يدرك «الإنسان» المطلق والمجرد - أنها - مثلها مثل «الحقيقة المحمدية.« تجمع أيضا بين جانبي «الوجود» و«المعرفة»، وفي هذه «الحضرة» يمكن لابن عربي - ولغيره - أن يلتقي بمحمد فيتلقَّي منه، من حيث هو «كلمة» في هذه «الحضرة»

شهد ابن عربي محمدا محاطا بالرسل والملائكة جميعا في وسط «أمته». لكن ابن عربي يكتفي بوصف المشهد من «قرب» بعد أن أعطانا صورة «المشهد» عن بعد. لكن بين يوجد ابن عربي، ويمثل حضوره closeup اللقطتين في المشهد: لقطة البعد ولقطة القرب أهمية لافتة على النحو التالي:

المشهد من بعيد:

وجميع الرسل بين يديه مصطفون، وأمته. التي هي خير أمة أخرجت – عليه ملتفون، والملائكة. المولَّدة عن الأعمال- بين يديه صافون،

المشهد القريب:

والصدَّيق عن يمينه الأنفس

والفاروق عن يساره الأقدس

والختم بين يديه قد جثى، يخبره بحديث الأنثى

وعلي- صلي الله عليه وسلم- يترجم عن الختم بلسانه

وذو النورين مشتمل برداء حيائه مقبل علي شانه.

والمشهدان معا يحتلان على مستوي البنية السردية واللغوية جزءا من جملة شرطية، هذا نصها:

ولما شهدته صلي الله عليه وسلم في ذلك العالم سيدا معصوم المقاصد، محفوظ المشاهد، منصورا مؤيدا (المشهد البعيد)... (المشهد القريب) فالتفت السيد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلى، فرآني وراء الختم؛ لاشتراك بيني وبينه في الحكم.

ومعني تداخل المشهدين - البعيد والقريب- أن ابن عربي في رؤياه القلبية يستوعب الوجود التاريخي للأمة المحمدية بمعناها الواسع الشامل، وذلك حين يري «محمد» عليه السلام وأمامه الرسل والأنبياء جميعا مصطفون (مفهوم الأمة الواسع) ومحاطا بأمته (بالمفهوم التاريخي) في نفس الوقت. أما المشهد القريب فيجسد بدوره أيضا الالتقاء بين «الزماني». وجود الخلفاء الأربعة محيطين بمحمد من الجهتين. «واللازماني»، الذي يتمثل في جثو عيسى بين يدي محمد يحدثه. يضع ابن عربي نفسه داخل المشهد القريب الجامع للخلفاء الراشدين الأربعة يتوسطهم النبي محمد: يقف «أبو بكر الصديق» الخليفة الأول، عن يمينه، ويقف «عمر بن الخطاب»، الخليفة الثاني عن يساره، بينما لا تعرف على الوجه

التحديد موقع الخليفتين: الثالث «عثمان بن عفان» والرابع «علي بن أبي طالب». وجدير بالالتفات أن الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» يبدو في المشهد مشغولا بشأنه لا علاقة له بما يجري حوله، في حين أن الخليفة الرابع «علي بن أبي طالب» مشغول بترجمة ما يقوله «الختم» الواقف خلف محمد. الختم هو «عيسى بن مريم»، فهو وفقا لتصور ابن عربي للولاية. أو «النبوة المكتسبة». خاتم الولاية العامة. لكن ما هو «حديث الأنثى» الذي يفضي به الختم إلي محمد، وما الحاجة للترجمة؟ هل يتحدث «عيسى» في هذا المشهد بلغته الأم الآرامية أو العبرية؟ ولماذا يكون «علي» هو المترجم؟ لا جواب عن مثل هذه الأسئلة، .ولعل الأمر هنا يتعلق بالأسرار التي لم يسمح لابن عربي بالإفصاح عنها

نعود إلى الجملة السردية المتضمنة للمشهدين، وهي الجملة الشرطية التي تبدأ بمشاهدة ابن عربي للنبي، الذي التفت بدوره فرأي ابن عربي يقف في المشهد القريب وراء «عيسى» أو «الختم». وهنا يشرح لنا ابن عربي أنه استحق هذا الموقع- خلف الختم - في هذا المشهد لوجود «حكم مشترك» يجمع بينهما. وقد سبق أن بينا أن ابن عربي يذكر في «الفتوحات» فقط، كما يذكر في «الفصوص» أنه هو لا غيره «خاتم الولاية المحمدية». وهنا وجه الشبه والاشتراك في الحكم بينه وبين «عيسى» الذي يمثل «خاتم الولاية العامة». عند هذا الالتفات، تبدأ المحاورة بين النبي وابن عربي، يقول النبي أولا مخاطبا «الختم»، فيما يسرد :لنا ابن عربي

فقال له السيد: هذا عديلك، وابنك وخليلك

انصب له منبر الطرفاء بين يدي

ثم أشار إلى أن قم يا محمد فأثن على من أرسلني وعلي

فإن فيك شعرة مني، لا صبر لها عني

هي السلطان في ذاتيتك

فلا ترجع إلى إلا بكُلِّيتِك

ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء؛ فإنها ليست من عالم الشقاء

فما كان مني بعد مبعثي شيء في شيء إلا سعد

وكان ممن شُكِر في الملأ الأعلى وحُمِد

هذه شهادة النبي لابن عربي بالقرابة التي تربطهما، وهي ليست القرابة العصبية، وهي موجودة فابن عربي ينتسب في نسبة البعيد إلى قبيلة «طيء» فهو من نسل «حاتم الطائي»،

وليس مجرد التشابه في الاسم - وكلاهما «محمد» - بل هي قرابة «ذاتية»؛ ففي ابن عربي شعرة من محمد النبي، وهي أنه «ختم ولايته «على الأرض.

لننتقل الآن إلى مشهد «المنبر» الذي طلب النبي محمد من عيسى «الختم» أن بنصبه لمحمد «ابن عربي». في وصف هذا المنبر يؤكد ابن عربي أن ولايته وختمه للولاية المحمدية لا تعني أنه أكثر من «وارث» للعلم النبوي، وأن مكانته - ومكانة أي ولي مهما بلغت - لا ترقي أبدا إلى مرقي «ختم النبوة» محمد. إن هذا «المنبر»، الذي نصبه «الختم» عيسى ليرقي فيه ابن عربي تنفيذا لطلب «محمد «، هو «منبر المقام المحمدي»، الذي يؤهل من يرقي فيه لوراثة العلم النبوي. لكن الوراثة هنا ليست وراثة مباشرة؛ فالأنبياء جميعا والرسل منذ «آدم» حتى «عيسى» آخر الرسل قبل «محمد» هم الورثة المباشرون للمقام المحمدي؛ أي لحقيقة محمد، أو للكلمة المحمدية. أما الأولياء فيرثون العلم النبوي المحمدي وراثة غير مباشرة، أي عن قلوب الأنبياء الآخرين. ومحمد بن عربي يريد أن يبرز ويؤكد - من خلال رمز المنبر الذي نصبه له الختم- أن وراثته للكلمة مستمدة من روح «عيسى»، خاتم الولاية العامة من جهة، وآخر الرسل قبل محمد من جهة أخري. هذا يعني أن نصب «المنبر» كان عن أمر محمد لعيسى؛ فعيسي هو الناصب للمنبر ومحمد هو الأمر له.

فنصب الختمُ المنبر، في ذلك المشهد الأخطر

وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر

هذا هو المقام المحمدي الأطهر

من رقي فيه فقد ورثه

وأرسله الحق في العالم حافظا لحرمة الشريعة وبعثه

ووُهِبْتُ في ذلك الوقت مواهبُ الحِكَم

حتى كأني أوتيت جوامع الكلم

فشكرت الله عز وجل

وصعدت أعلاه

وحصلت في موضع وقوفه صلي الله عليه وسلم ومستواه

تتأكد دلالة الميراث غير المباشر من خلال بيان ابن عربي لقارئه أنه لا يضع قدمه فوق أثر القدم النبوي في ارتقائه للمنبر، بل يجعل بين قدمه هو وبين درجات المنبر «حجابا» حتى لا يقع القدم على القدم:

وبُسِط لي على الدرجة التي انا فيها كُم قميص أبيض فوقفت عليه

حتى لا أباشر الموضع الذي باشره صلي الله عليه وسلم بقدميه

تنزيها له وتشريفا، وتنبيها لنا وتعريفا

أن المقام الذي شاهده من ربه

لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه

ولولا ذلك لكشفنا ما كشف، وعرفنا ما عرف

ألا تري من تقفوا أثره؛ لتعرف خبره، لا تشاهد من طريق سلوكه ما شهد منه، ولا تعرف كيف تخبر بسلب الأوصاف عنه.

فإنه شاهد مثلا ترابا مستويا لا صفة له فمشي عليه

وأنت على أثره لا تشاهد إلا أثر قدميه

وهنا سر خفي إن بحثت عليه وصلت إليه

وهو من أجل أنه إمام قد حصل له الأمام، لا يشاهد أثرا ولا يعرفه؛ فقد كشف ما لا تكشفه.

وهذا المقام قد ظهر في إنكار موسي صلي الله عليه وسلم علي الخضر (ف:١/٣).

الإشارة السريعة في السطر الأخير لإنكار «موسي» علي الخضر تحيل إلي الدليل النصي من القرآن الذي يبني على أساسه المتصوفة عموما، وابن عربي علي وجه الخصوص، التمييز بين علم «النبوة». وعلم «الولاية»، وقد تعرضنا لتحليل القصة القرآنية في الفصل الأول.

كانت تلك مقدمة «الخطبة» التي سُمح للشيخ أن يلقيها في حضرة النبي والصحابة والختم؛ فأفاض فيها في ذكر نشأة العالم ومنتهاه حتى وصل إلى ختامها بمخاطبة الجمع قائلا:

فانظروا رحمكم الله -واشرت إلي آدم- في الزمرُّدة البيضاء قد أودعها الرحمن في أول الآباء.

وانظروا إلي النور المبين، وأشرت إلي الأب الثالث الذي سمانا المسلمين (= إبراهيم).

وانظروا إلى اللجين الأخلص، وأشرت إلى من أبرأ الأكمه والأبرص، بإذن الله كما جاء به النص (= عيسى).

وانظروا إلي جمال حمرة ياقوتة النفس، وأشرت إلى من بيع بثمن بخس (= يوسف).

وانظروا إلى حمرة الإبريز، وأشرت إلي الخليفة العزيز (= داود)

وانظروا إلي نور الياقوتة الصفراء في الظلام، وأشرت إلى من فُضِّل بالكلام (= موسي)

بهذا تستعيد الخطبة المشهد - حضور الرسل والأنبياء- البعيد فتجعله قريبا، لكن ابن عربي يكتفي بالإشارة إلي ستة فقط منهم، على الترتيب التالي:

١- آدم: أول الآباء والزمردة البيضاء

٢ - إبراهيم: الأب الثالث والنور المبين

٣- عيسى: اللجين الأخلص

٤ - يوسف: ياقوتة النفس الحمراء

٥- داود: الإبريز الأحمر

٦- موسي: الياقوتة الصفراء

من المهم هنا ملاحظة أن وصف الأنبياء يجمع بين درجات من النور ومستويات من الجواهر تعكس كل منها درجة النور، فآدم هو «الزمردة البيضاء»

وإبراهيم هو «النور المبين»، يتلوه عيسى «اللجين»، فيوسف «الياقوتة الحمراء» وداود «الإبريز الأحمر»، وأخيرا موسي «الياقوتة الصفراء». هذه الأنوار كلها على تفاوت مستوياتها تستمد من مشكاة النور الإلهية، أو بالأحرى من «مشكاة الأنوار»، النظرية التي صاغها أبو حامد الغزالي في رسالته المشهورة بهذا الاسم. وابن عربي يتوسع في شرح درجات الأنبياء بوصفهم «فصوص الحكم» في كتابه المعنون بهذا الاسم. لكن ثمة ملاحظة أخري لا يمكن تجاهلها تتعلق بتقديم «عيسى» في المشهد على كل أنبياء بني إسرائيل مثل يوسف وداود وموسى رغم أنه من الوجهة التاريخية آخر أنبيائهم. وربما يمكن تفسير هذا الترتيب بأنه يعتمد على مستويات «الولاية» لا على مراتب الرسالة، وطبقا لهذا التصنيف يمكن أن يتقدم عيسى بوصفه خاتم الولاية العامة على كل الأولياء /الأنبياء باستثناء الآباء

الثلاثة، الذين ذكر منهم ابن عربي هنا الأول والثالث فقط. اما الثاني فقد ذكره في فص «الحكمة الشيثية» في كتاب «الفصوص».

يواصل ابن عربي:

فمن سعي إلى هذه الأنوارَ، حتى وصل إلى ما يكشف طريقها من الأسرار، فقد عرف المرتبة التي لها وُجِد، وصح له المقام الأعلى وله سُجِد، فهو الرب والمربوب، والمحب والمحبوب.

انظر إلى بدء الوجود وكن به
فطنا تر الجود القديم المحدثا

والشيء مثل الشيء إلا أنه
أبداه في عين العوالم محدثا

إن أقسم الرائي بأن وجوده
أزلا فبرٌّ صادق لن يحنثا

أو أقسم الرائي بأن وجوده عن
فقده أجري وكان مُثَلِّثا

ثم أظهرت أسرارا، وقصصت أخبارا، لا يسع الوقت إيرادها، ولا يعرف أكثر الخلق إيجادها فتركتها موقوفة على رأس منبعها، خوفا من وضع الحكمة في غير موضعها.

ثم رُدِدت من ذلك المشهد النومى العلي إلي العالم السفلي، فجعلت ذلك الحمد المقدس خطبة الكتاب. (ف ١/٦).

إذا كانت الخطبة تمثل الجملة الافتتاحية في اللحن، أو تمثل فاتحة الكتاب كما قلنا، فكيف يمكن الإلمام وصفيا بكهن اللحن الذي كانت تلك جملته الافتتاحية. -ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل- ادعاء أن أي كتاب قادر علي الكشف عن البناء الشاهق لفكر ابن عربي. لم يبق بعدما عرضناه مبددا في الفصول السابقة إلا أن نحاول في الفصل القادم تقديم الخطوط العامة الفلسفية لهذا البناء.

الفصل الخامس:
نشأة الوجود ومراتب الموجودات

١ - مقدمة

يتميز فكر ابن عربي في بنيته بخاصية نادرة جدا لا أعلم لها نظيرا في فكر مفكر آخر. تتمثل تلك الخاصية في أن أي نقطة بداية يختارها الباحث للإبحار في فكر ابن عربي تحيل إلى نظامه الفكري كله، إنه فكر يقوم على بنية دائرية مماثلة لبنية الوجود التي سنشير إليها من بعد. وككل بنية دائرية ثمة مركز وثمة محيط، وأي نقطة على المحيط يمكن أن تكون هي نقطة البداية، وتكون في نفس الوقت هي نقطة النهاية. وليس مهما في نسق ابن عربي الفكري المتميز من أين تبدأ، لأن أي نقطة ستقودك إلى التجوال في محيط دائري ينتهي بك إلي حيث بدأت. من هنا لا بد من الإشارة مقدما إلى أن نظرية الوجود ونشأته ومراتبه ليست إلا نسيجا مركبا من عناصر ومكونات شتي تشكلت في نظرية يصعب الإلمام بها دون فك شفراتها الأساسية.

هناك ثلاث عناصر على الأقل في تفسير نشأة الوجود وفي تحليل مراتبه في خطاب ابن عربي: العنصر الأول هو مفهوم «التجلي الأسمائي»، والعنصر الثاني مفهوم «التجلي في النفس الإلهي»، وهو العنصر الذي يمثل محور نظرية «الكلمة «عند الشيخ الأكبر. أما العنصر الثالث فهو مفهوم «النكاح». وسنبدأ عرضنا بشرح مفهوم «التجلي الأسمائي» وتلخيصه أن «الأسماء الإلهية» تمثل الوسيط العازل بين «الذات الإلهية» وبين «العالم» من خلال الأسماء تَبْطُن «الذات» عن أن يلحقها وصف أو تتعلق بها معرفة أيا كانت سوي معرفة «وجودها»، ولكن هذه الأسماء ذاتها هي التي تتجلي في العالم، أي تمنحه صفة «الوجود». ومن هذه الزاوية فهي تظهر فعالية الذات - المحتجبة فيها- في العالم. وهنا نتفهم قول ابن عربي: «الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغني عن العالمين. فالألوهة في الجبروت البرزخي؛ فتقابل الخلق بذاتها، وتقابل الحق بذاتها. ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل؛ فلها إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات. فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهية. فتحققناها فما وجدنا سوي ما ندعوه بها من الأسماء الحسني؛ فليس للذات جبر في العالم إلا بهذه الأسماء الإلهية. ولا يعْرَفُ من الحق غير هذه الأسماء الإلهية، وهي أعيان هذه الحضرات». (٢٠٨/٤ - ٢٠٩، وأيضا ٢٠٣/٢، ٣٧٩. ٣٥٨/٣).

ونظرية التجلي الأسمائي هذه أفادها أبن عربي دون شك من التراث الصوفي السابق عليه. ويكفي هنا الإشارة إلى كتاب «خلع النعلين» - الذي نعلم من ابن عربي اطلاعه عليه كما سبق لنا الإشارة في الفصل الأول- للصوفي الأندلسي «أبو القاسم بن قسي»[64] وقد وضع ابن قسي الأسماء الإلهية في مكانة متميزة إلى جانب الذات الإلهية - أو الأحدية - ووصف الأسماء الإلهية بأنها الماسكة للوجود، والقائمة عليه، والمتجلية فيه. فهي الموجدة للمظاهر الوجودية[65] وهذه الأسماء في نظر محيي الدين بن عربي هي البرزخ بين الذات الإلهية والعالم، ولذلك تعددت حقائقها بتعدد سريانها وانبثاقها في الوجود. فهي «أصل العالم» وأصل الجوهر الفرد، وفلك الحياة، والحق المخلوق به». وهي «حقيقة الحقائق، أو جنس الأجناس العالية»[66].

إن ابن عربي علي خلاف الفلسفة الإشراقية. المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة- لا يري الوجود بنية خطية هابطة من «الواحد» أو «الأول»، ولكن الوجود عنده دائرة ذات مركز ومحيط. يمثل المحيط دائرة الموجودات الممكنة، بينما يكون المركز هو «الله» الاسم الجامع للأسماء الإلهية والمعبر في نفس الوقت عن ظاهر «الذات». ابن عربي هنا مخلص أشد الإخلاص للمعاني والدلالات القرآنية كما أنه مخلص بنفس القدر للتمييز الحاد الذي لا تنازل عنه بين «الذات» الإلهية وبين أسمائها وصفاتها التي يعبر عنها جميعا الاسم الجامع «الله».

من مركز الدائرة - دائرة الوجود - وهو الاسم «الله» تمتد خطوط لكل نقطة من المحيط، وهي الأسماء الإلهية التي لا يحصرها عدد ولا يحيط بها إحصاء لكن داخل الدائرة دوائر أصغر بعضها يصور الأسماء الفاعلة في إظهار الممكن الأول، وبعضها يمثل الأصول الطبيعية الأربعة. الماء والهواء والتراب والنار- التي منها يتكون العالم الطبيعي. «كل خط يخرج من النقطة إلى المحيط مساو لصاحبه، وينتهي إلى نقطة من المحيط. والنقطة في ذاتها ما تعددت ولا تزيدت مع كثرة الخطوط الخارجة منها إلى المحيط. وهي تقابل كل نقطة من المحيط بذاتها، إذ لو كان ما يقابل به نقطة يقابل به نقطة أخري لانقسمت ولم يصح أن تكون واحدة، وهي واحدة، فما قابلت النقط كلها - على كثرتها - إلا بذاتها. فقد ظهرت الكثرة عن الواحد العين، ولم يتكثر هو في ذاته، فبطل قول من قال لا يصدر عن الواحد إلا واحد (=إشارة واضحة للفلاسفة الإشراقيين وأتباع أفلوطين من أصحاب الفيض والصدور). فذلك الخط الخارج من النقطة إلى النقطة الواحدة من المحيط هو الوجه الحاصل لكل موجود من خالقه، وهو قوله:

إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون

فالإرادة هنا هي ذلك الخط الذي فرضناه خارجا من نقطة الدائرة إلى المحيط، وهو التوجه الإلهي إلى عين تلك النقطة في المحيط بالإيجاد، لأن ذلك (= المحيط) هو عين دائرة الممكنات. والنقطة التي في الوسط المُعَينة لنقطة الدائرة المحيطة هي الواجب الوجود

لنفسه. وتلك الدائرة المفروضة دائرة أجناس الممكنات، وهي محصورة في: جوهر متحيز، وجوهر غير متحيز، وأكوان، والوان. «والذي لا ينحصر وجود الأنواع والأشخاص، وهو ما يحدث من كل نقطة من كل دائرة من الدوائر التي يحدث فيها دوائر الأنواع. وعن دوائر الأنواع دوائر أنواع وأشخاص، فاعلم ذلك. والأصل في النقطة الأولي لهذا كله. وذلك الخط المتصل من النقطة إلى النقطة المعينة من محيطها يمتد منها إلى ما يتولَّد عنها من النقطة في نصف الدائرة الخارجة عنها، وعن ذلك النصف تخرج دوائر كاملة. وعلَّة ذلك الامتياز بين «الواجب الوجود لنفسه» وبين «الممكن»؛ فلا يتمكَّن أن يظهر عن «الممكن»، الذي هو دائرة الأجناس، دائرةً كاملة؛ فإنها كانت تدخل بالمشاركة فيما وقع به الامتياز. وذلك محال، ليتبين نقص «الممكن» عن كمال «الواجب الوجود لنفسه». (٢٨٩/١ – ٢٩٠)

هذا التصور الدائري للوجود هو ما يميز تصور ابن عربي عن غيره من التصورات في التراث الإسلامي، وهو تصور يجعل من صدور «الكثرة» عن «الواحد» أمرا مقبولا دون تعارض منطقي. ومن المهم الإشارة إلى أن ابن عربي يقرن كلامه بالرسم، وله رسالة بعنوان «إنشاء الدوائر» يفصل فيها نظريته التي تبقي على المفهوم الديني للخلق من خلال تأويله بمفهوم ديني آخر هو «التجلَّي». هكذا تكون التوجهات الإلهية حاضرة في العالم، وتكون بنية العالم بنية روحية في حقيقتها وجوهرها. ويصبح من الطبيعي أن تتعدد الظواهر المرئية المشاهدة رغم الرابطة الروحية الجامعة لأشتاتها، وهي الرابطة التي لا يدركها إلا العالمون.

إن هذا التصور الدائري إلى جانب قدرته على تجسيد التصور الروحي للعالم والوجود، أعني بوصف الوجود بنية روحية، يضمن التقاء البداية - بداية الوجود - بالنهاية؛ الأمر الذي يسقط مفهوم «الزمن» الخطي لصالح مفهوم «الزمن «الكوني، أو الزمن الإلهي. في هذا الزمن الإلهي الباطن الذي يعد الزمن الخطي الظاهر تعبيرا- مجرد تعبير سطحي - عنه، توجد الموجودات كلها، وفيه تتحرك حركتها الدائرية التي تربط البداية بالنهاية.

اعلم إن العالم لما كان كُري الشكل لهذا حن الإنسان في نهايته إلى بدايته، فكان خروجنا من العدم إلي الوجود به سبحانه وإليه نرجع كما قال عز وجل: وإليه يرجع الأمر كله وقال: وإليه المصير وقال: وإلي الله عاقبة الأمور. ألا تراك إذا بدأت وضع دائرة فإنك عندما تبتدئ بها لا تزال تديرها إلى أن تنتهي إلى أولها، وحينئذ تكون دائرة. ولو لم يكن الأمر كذلك لكنا إذا خرجنا من عنده خطا مستقيما لم نرجع إليه، ولم يكن يصدق قوله، وهو الصادق: وإليه تُرْجَعون. فكل أمر وكل موجود هو دائرة تعود إلى ما كان منه بدؤها، وأن الله تعالي قد عَين الكل موجود مرتبة في علمه. (٢٨٤/١)

٢ - الأسماء الإلهية والممكنات

هكذا نري أن تصور ابن عربي لمفاهيم مثل «الألوهة». و«الوجود». و«العدم» و«الإيجاد». و«الخلق». الخ، ليست هي بالضبط المفاهيم المستقرة في الوعي اللاهوتي أو في الوعي العام المتأثر به. ومن الصعب تتبع «الجذور». المتشعبة والعناصر التكوينية الكثيرة، التي يصوغ منها الشيخ مفاهيمه الخاصة بطريقة المزج والتركيب. والتأويل، وهو ما حاوله بنجاح ملموس «أبو العلا عفيفي» في دراسته الرائدة في نهاية الثلاثينات من القرن الماضي[67].

ودون الدخول في تفاصيل فلسفية يكفي الإشارة هنا إلى كيفية استخدام ابن عربي للمفهوم الذي صاغه «المعتزلة»، وهو مفهوم «الأعيان الثابتة. في العدم» عن طريق توظيفه في سياق فلسفي مغاير لنسق الفكر الاعتزالي. والمعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي هم مؤسسو العقلانية. الدينية، أي العقلانية. التي لا تتعارض مع الوحي. وفي حالة التعارض يمكن تأويل الوحي لغويا، أي وفق قوانين اللغة وبلاغتها، ومن أهمها. قانون «المجاز» بكل فروعه التصويرية والأسلوبية[68] في محاولة المعتزلة. تفسير معني كلمة «شيء» في العبارة. القرآنية «إنما أمرنا إذا أردنا شيئا أن نقول الله كن فيكون» كان على المعتزلة أن يجيبوا علي السؤال التالي: إلي أي حد يمكن أن يطلق اسم «الشيء» علي ما لم يوجد بعد، أي علي المعدوم؟ وقد جعلتهم محاولة الإجابة يفترضون وجودا ما في حالة «العدم» يمكن أن يطلق عليه اسم «شيء»، وهو افتراض. يقوم على مبدأ «عدم الاستحالة» من جهة، ويقوم من جهة «اللغة» على وجود عبارات. من أمثال. «ما عندي شيء» أو «لا أملك من أمر نفسي شيئا»، وهي عبارات نافية. للشيئية الأمر الذي يفترض. «وجودا» ما يطلق عليه اسم الشيئية. يؤكد الافتراض ويرسخه الآيات القرآنية. مثل: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه. وما ننزله إلا بقدر معلوم» «كل شيء هالك إلا وجهه» «ليس كمثله شيء»، وأمثال ذلك من العبارات. القرآنية. الكثيرة.

يستخدم ابن عربي مفهوم «الأعيان الثابتة» ويوظفه في نسق تصوره العام الموجود ولنشأته. فهذه «الأعيان الثابتة» في العدم- يقول ابن عربي - لا تمتلك من خصائص الوجد شيئا سوي القابلية لسماع الأمر الإلهي والاستجابة. له: «ولم يكن للأعيان في حال عدمها شيء من النِّسب إلا السَّمع، فكانت الأعيان مستعدة في ذواتها في حال عدمها لقبول الأمر الإلهي إذا ورد عليها بالوجود. فلما أراد لها الوجود قال لها «كن» فتكونت وظهرت في أعيانها فكان الكلام الإلهي أول شيء أدركته من الله تعالي بالكلام الذي يليق به سبحانه». (ف/١٨٧) وهذا الفهم متسق تماما مع النسق القرآني حيث قال الله تعالي للسماء والأرض «ائتيا طوعا أو كرها، قالتا اتينا طائعين» فالطاعة. هنا هي سرعة الاستجابة. للأمر الإلهي بالتكوين.

ينبني الوجود إذن وفقا لنظرية «التجلي الأسمائي» على جدلية يكون فيها الإيجاد بمعني «الإظهار» من حالة العدم، أي النقل من حالة إلى حالة أخري. فوجود الذات الإلهية وجود في مرتبة «الوجود لا بشرط شيء»، هو الوجود الذي لا تقييد فيه من أي نوع؛ هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته، حيث لا يعقل بتاتا تصور أي ثنائية أو كثرة في صعيد هذا الوجود. تتجلي الذات الإلهية لذاتها بذاتها. التجلي الأقدس. فَتُظْهر أسماءها إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء «وهذا الوجود الثاني هو الوجود المطلق، ومعني أنه مطلق أنه وجود غير مشروط بأي شرط؛ إذ الإطلاق ليس شرطا. والفارق بين مرتبة الوجود الثاني هذه وبين مرتبة الوجود الأول هو وجود صفة «الإطلاق» في الثاني دون الأول[69].

إذا كان ظهور «الذات الإلهية» بأسمائها يمثل «التجلي الأقدس»، فإن تجلي الأسماء بإظهار العالم هو «التجلي المقدس». ولأنه إظهار وليس إيجادا من عدم، فإن دور «الأعيان الثابتة». لا يقل حيوية عن دور الأسماء الإلهية. ولنبدأ مع ابن عربي لنري تصوره لنشأة الوجود في أسلوب سردي مُشَوِّق بقدر ما هو مُغْرٌ لمن يشاء بتكفير الشيخ[70]، يصور ابن عربي كيف توجهت الأسماء الإلهية على إيجاد أعيان الممكنات بإظهارها. في قراءتنا لسردية ابن عربي التصويرية علينا. إذن أن نحذر من القراءة الحرفية. ونظل دائما على وعي وبصيرة بطبيعة. اللغة التمثيلية «الأليجورية»: يقول ابن عربي أن الأصل هو أن «الممكنات» في حالة العدم سألت الأسماء الإلهية أن تمنحها الوجود. كيف؟ يصف ابن عربي سؤال الممكنات. بأنه كان سؤال افتقار وذلة؛ فقالت:

الممكنات: إن العدم قد أعمانا عن إدراك بعضنا بعضا، وعن معرفة ما يجب لكم من الحق» علينا. فلو أنكم أظهرتم أعياننا وكسوتمونا حلَّة الوجود أنعمتم علينا وقمنا لكم بما ينبغي لكم من الإجلال والتعظيم وأنتم أيضا كانت السلطنة تصح لكم في ظهورنا بالفعل، واليوم أنتم علينا سلاطين بالقوة والصلاحية؛ فهذا الذي نطلبه منكم هو في حقكم أكثر منه في حقنا.

أدركت الأسماء الإلهية. مثل الخالق الذي هو المُقدِّر، والعالم، والمدبر، والمُفَصِّل، والباري، والمصوِّر، والرازق، والشكور، وجميع الأسماء الإلهية - أن هذا الذي ذكرته الممكنات صحيح لأنهم حين نظروا في ذواتهم لم يجدوا مرجعية لهم تبرز فاعليتهم، فأين «المخلوق» و«المعلوم» والمُدَبَّر الخ؟ الممكنات. إذن علي حق في قولهم إن الأسماء تظل مثلهم مجرد ممكنات (بالقوة والصلاحية. لا بالفعل والتحقق) ما لم توجد الممكنات. نفسها فتمنح الأسماء صلاحيتها الفعلية المفهوم الجدير بالإبراز هنا أن ابن عربي يجعل الوجود علاقة مشاركة بين «الأسماء الإلهية» و«العالم»! إذ بدون ظهور أعيان الممكنات. من حالة العدم لا تتحقق للأسماء الإلهية فعاليتها، فتظل مجرد إمكانيات باطنة في الذات الإلهية. ومن جهة أخري فإن ظهور الممكنات. من حالة العدم إلي حالة الوجود أمر مستحيل دون

ممارسة الأسماء الإلهية لفعاليتها. نحن إذن إزاء مرتبتين، أو لنقل كينونتين، تتضمن إحداهما الأخرى تضمنا ضروريا: هما «الألوهية» و«العالم»، وكلتاهما بالنسبة للذات الإلهية - الواجب الوجود بالذات- ممكنات وجودية.

من هنا يجب أن تَفَهُّم لماذا حرص ابن عربي في عرضه التصويري أن يبين كيف اعتمدت الممكنات في تحريضها للأسماء على المسارعة في إظهار أعيانها إلى تأكيد حاجتهن - حاجة الممكنات - أولا إلى الظهور، ثم ثانيا بيان احتياج الأسماء لهذا الظهور من أجل أن تُبرز فعاليتها. والحال كذلك، فمَن الفاعل ومَن المنفعل؟ هل الأسماء الإلهية هي التي أظهرت الممكنات، أم الممكنات هي التي أظهرت الأسماء؟ سؤال محير، لكن «الحيرة» في نظر ابن عربي هي قمة المعرفة الحقيقية من هنا نفهم تساؤله البلاغي الشعري:

العبد رب والرب عبد
يا ليت شعري من المُكَلَّف

إن قيل عبد فذاك رب
او قيل رب أنَّي يكَلَّف

ولأن طلب الممكنات كان مقنعا للأسماء من زاوية حاجتها هي لإظهار سلطان فعاليتها، فقد اجتمعت - كما يقص ابن عربي - وتشاورت وقررت التوجه للاسم الإلهي «الباري» طالبة منه أن يظهر أعيان الممكنات. لكن الاسم «الباري» يحتاج إلى الاسم «القادر» ليتمكن من القيام بمهمته؛ فيحيل الاسم «الباري» الأسماء الإلهية لتطلب من الاسم «القادر» إظهار فعاليته التي تمنح الاسم «الباري» القدرة لإظهار فعاليته بإظهار أعيان الممكنات.

لكن الاسم «القادر» بدوره اسم يدل علي مطلق القدرة - إن الله علي كل شيء قدير- فهو يحتاج من ثم للمُرجِّح والمُخَصِّص الذي يحدد له مجال ممارسة فعالية فعله - «القدرة» - على التحديد. وهذا الترجيح والتخصيص من وظائف ومهام الاسم الإلهي «المريد»، وهكذا يحيل الاسمُ «القادرُ» الأسماءَ الإلهيةَ الأخرى، لكي تتوجه بطلبها إلى الاسم الإلهي «المريد». يقوم الاسم الإلهي «المريد» بدوره بإحالة الأسماء الإلهية لتتوجه للاسم الإلهي «العالم»، الذي يطلب بدوره من الأسماء الإلهية أن تستأذن الاسمَ الجامعَ «الله». ورغم أن الاسم الله يمثل الجمعية - جمعية الأسماء الإلهية- فهو محكوم بسلطة «الذات» الإلهية؛ فيحتاج من ثم إلى الدخول على مدلول «الذات» طلبا للإذن بالفعل.

لا يسرد لنا ابن عربي ما قاله الاسم «الله» للذات الإلهية. أكثر من ذلك لا ينص ابن عربي صراحة، أي لا يصرح تصريحا مباشرا بدخول «الله» على الذات، ويكتفي بالقول إنه دخل علي «مدلول» الذات. وهي عبارة تعكس حرصا بالغا من جانب ابن عربي علي عدم إعطاء أي وصف لغوي - فلسفي أو لاهوتي أو حتى سردي - للذات الإلهية. إنها خارج العالم وفوق

أي معرفة، ولا تطولها العبارة سلبا أو إيجابا. إن وسيلتنا لمقاربة وجودها - مجرد وجودها بلا زيادة ولا نقصان – هو معرفة «الأسماء» الإلهية. ومعرفة «العالم» هي وسيلتنا الوحيدة الممكنة لمعرفة» «الأسماء الإلهية» وإذا كنا نحن العارفين جزءا من العالم، الجزء الذي يمثل الكل فالعالم «إنسان كبير» والإنسان «عالم صغير»، فإن معرفتنا بذواتنا هي معرفة بالعالم ومعرفة بالأسماء الإلهية، أليس «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؟

ليس ثمة وسيلة إذن لمعرفة ما جري حين دخل الاسم الجامع «الله» على مدلول الذات الإلهية. وينتهي التصوير السردي لقصة الخلق، أو بالأحرى لقصة ظهور العالم من حالة العدم، بقول ابن عربي :«فخرج الاسم «الله» ومعه الاسم «المتكلم» يترجم عنه للمكنات والأسماء (الإلهية)، فذكر لهم (الاسم الله) ما ذكره المُسَمَّي (=أي الذات) ؛ فتعلق (الاسم الإلهي) «العالِم» و (الاسم الإلهي) «المريد» و(الاسم الإلهي) «القائل» و(الاسم الإلهي) «القادر» فظهر الممكن الأول من الممكنات بتخصيص (الاسم الإلهي) «المريد» وحكم (الاسم الإلهي) «العالم« (ف/١/٣٦٠).

جدير بالإشارة هنا أن الشيخ يعطي دورا متميزا لاسمين إلهيين متشابهين، هما الاسم «المتكلم» والاسم «القائل»، فما هو الفارق بينهما؟ لاحظنا أن دور الاسم الإلهي «المتكلم» في التصوير السردي هو «الترجمة» عن الاسم «الله» فيما ينقله هذا الأخير عن «الذات»، بينما يكون دور الاسم الإلهي «القائل» متعلقا بإظهار أعيان الممكنات.

هذا التمييز بين صفة «الكلام» وصفة «القول» ليس مجرد تمييز شكلي أو إجرائي، فالكلام صفة محايثة للذات، أي من الصفات الذاتية، بينما تنتمي صفة «القول» لصفات «الأفعال». وابن عربي في هذا التميز بين «المتكلم» و«القائل «يستند بلا شك للمعطيات القرآنية المباشرة، حيث يتعلق «القول» بفعل «الإيجاد» متمثلا في الأمر الإلهي «كن» تعبيرا عن «الإرادة»، بينما تتعلق صفة «الكلام «بسياقات أخري: الكلام مع الملائكة، الكلام مع موسي... الخ. وهنا يبدو ابن عربي حريصا على عدم مخالفة ظاهر القرآن بالتأويل على طريقة المعتزلة خصوصا والفلاسفة والمتكلمين على وجه العموم. لكنه في نفس الوقت لا يتردد في استعارة بعض مفاهيمهم بقدر ما تتلاءم مع نسقه المعرفي وتخدم فلسفته.

من الضروري أيضا أن نلاحظ أن الشيخ في هذا التصوير السردي لا يتحدث عن إبراز الممكنات كلها، فهذا لا يتسق مع مفهومه للخلق المتجدد والتجليات الدائمة استنادا إلي العبارة القرآنية: «بل هم في لبس من خلق جديد» بقدر ما يتحدث عن ظهور الممكن «الأول» من الممكنات في إشارة واضحة «للعقل الأول» عند الفلاسفة الإشراقيين، أو «للقلم» في القرآن، أو «الحقيقة المحمدية» عند الصوفية، أو «حقيقة الحقائق الكلية»

عند المشائين من أتباع «أرسطو». عن هذا الموجود الأول انبثقت الموجودات الكلية من خلال عمليات. تفاعل كونية تتحكم فيه وتوجهها «التجليات الإلهية» الدائمة.

٣- مراتب التجليات الوجودية في النفس الإلهي

وفقا لمفهوم التجلي في «النَّفَس الإلهي، يري ابن عربي أن الوجود قد نشأ حروفا في «النَّفَس». الإلهي حين أرادت الذات الإلهية أن تري نفسها في صورة غير ذاتها. وفي تعبير آخر أن الذات الإلهية أرادت أن تُعرَف خارج إطار ذاتيتها. يعتمد ابن عربي في هذا التصور على تأويل خاص للحديث القدسي الرائج في دوائر التصوف فقط: «كنتُ كنزا مخفيا فأحْبَبْتُ أن أُعْرَفَ؛ فخلقتُ الخلقَ فبي عرفوني» فيقرر أن «الواحد» أحب أن يري نفسه في صورة غيرية، يتجلّي فيها ويري نفسه من خلالها. ويتمسك ابن عربي في تأويله للحديث القدسي بالمعني الحرفي لكلمة «أَحْبَبْتُ» ويفسرها بالعشق الذي يسبب ضيقا في النّفْس؛ فيحاول العاشق «التنفيس». عن ضيقه بإخراج ما في صدره عن طريق «التنفُّس» العميق.

وهكذا يكون التجلي الإلهي الذاتي من مرتبة الوجود «لا بشرط شيء» إلى مرتبة «الوجود بشرط لا شيء» تفريجا. عن «كرب» الوحدة، وعن «حب» الواحد أن يري ذاته ماثلة في صورة غيرية. في هذا المستوي المعبر عن «نَفَس» الذات بدأ الوجود رحلة تجلياته، التي هي صورة الذات منعكسة في الخارج. (٢/٣١٠، ٤٢٠)

ومن المهم هنا التوقف عند مدلول «الحب» في الحديث لارتباطه بمفهوم الرحمة؛ فالذات التي «أحبت» أن تري نفسها في صورة أخري. غير ذاتها سبب لها «الحب» غير المتحقق ضيقا في النَفَس، فكان «التَّنَفُّس». هو الوسيلة المثلي للتفريج. عن هذا الضيق. وعن هذا النفس -الذي هو العماء - تتكون حروف الوجود حرفا حرفا - أو لنقل مرتبة مرتبة- حتى استوت مراتب الوجود الأساسية كما تنتظم حروف اللغة في النَّفَس الإنساني. فإذا استوت الحروف أمكن تكوين الكلمات، وإذا استوت بالمثل مراتب الوجود الأساسية أمكن ظهور الموجودات. أليست الموجودات في النهاية. هي كلمات الله؟ الوجود إذن نبع من بعدين ونشأ على أساسين: الحب من جهة والرحمة. من جهة أخري. وهذا هو الذي يبرر لابن عربي أن يكون مآل الوجود إلى الرحمة التي منها بدأ.

هذا النفس الإلهي هو البرزخ، وهو الوسيط الجامع الذي ينتظم الكون كله، يقسمه ابن عربي إلي أربع مستويات، يتفرع كل مستوي منها إلى أربع مستويات فرعية متداخلة في بعضها البعض، بحيث يظل هناك دائما بين كل مستوي والذي يليه مجال مشترك يكون عادة هو «الرابع» في المستوي الأعلى، وهو هو بذاته «الأول» في المستوي التالي. وبعبارة أخري، إذا كان الوجود كله من أعلاه إلي أدناه برزخا فاصلا وجامعا، فإن هذا البرزخ الجامع

ينقسم إلى ما لا نهاية له من البرازخ. من الضروري الإشارة هنا إلى أن ابن عربي حين يسهب في شرح مراتب الوجود ومستوياته يحذر قارئه دائما من تصور أي نوع من التوالي الزماني؛ فالزمان لا مدخل له في التجليات الإلهية لأنه مفهوم نسبي محدث مخلوق (٢٩١/١).

بالجمع بين مفهوم «التجليات الأسمائية» ومفهوم "تجلي النَّفَس» معا يمكن موازاة مرتب الوجود الأساسية بحروف اللغة. وباستثناء المستوي الأول من البرزخ، مستوي «البرزخ الأعلى» أو «برزخ البرازخ» تتضمن المستويات الثلاثة التي تليه مجتمعة مراتب وجودية يصل عددها إلى ثمانية وعشرين مرتبة أساسية، توازي كل مرتبة منها حرفا من حروف اللغة العربية الصوامت consonants. أما الحركات vowels فابن عربي يوازي بينها وبين مراتب المستوي الأول، البرزخ الأعلى كما سنري.

ومن الهام هنا أيضا تأكيد أن العلاقة بين المستويات البرزخية هي علاقة «الباطن» و «الظاهر»؛ بمعني أن المستوي الأول - البرزخ الأعلى - يمثل المستوي «الظاهر» مقارنا بمستوي الذات الإلهية في وحدتها المطلقة، ولكنه بالنسبة للمستوي الثاني - عالم العقول - يعد «باطنا». ويعد المستوي الثاني، من جهة أخري، «ظاهرا» بالنسبة للمستوي الأول، لكنه «باطن» بالنسبة للمستوي الثالث، وهكذا -نفس العلاقة- علاقة «الباطن» و«الظاهر» تتمثل في العلاقة بين المراتب في كل مستوي على حدة؛ فالمرتبة الأولي في كل مستوي تمثل «ظاهر» المرتبة الأخيرة في المستوي السابق، وهي «باطن» بالنسبة للمرتبة التالية لها داخل نفس المستوي، وهكذا.

١- مستوي «البرزخ الأعلى» أو «الخيال المطلق» أو «برزخ البرازخ أو العماء المطلق».

يقع هذا المستوي خارج نطاق المعرفة، إلا من خلال تجلياته – وجوديا ومعرفيا - في المستويات التي تليه. وليس هذا المستوي الا تعبيرا أنطولوجيا/ معرفيا عن مستوي الذات في وحدتها المطلقة وغيبها الأزلي. ويتضمن هذا المستوي أربع مراتب من «الوسائط» أو «البرازخ» هي بمثابة «العلل» الكلية للوجود عند الفلاسفة:

(أ) **المرتبة الأولي هي مرتبة «الألوهة»**، وهي مجموع الأسماء الإلهية الفاعلة في العالم. وهي تمثل الوسيط الذي تجتمع فيه «الذات الإلهية» و «العالم «، ومن خلال هذه المرتبة يتمكَّن ابن عربي من حل معضلة ثنائية «الذات والصفات»، وهي معضلة أساسية في «علم الكلام». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الفاعلة» عند الفلاسفة. في هذا الفلك الأعلى تنظم حقائق «الألوهة» وهي النسب والإضافات التي تتطلب وجود العالم كما يتطلبها بنفس الدرجة. إنها «الحضرة الجبروتية» التي تفصل بين «الحق» و«الخلق» من جهة، وتقابلهما وتصل بينهما من جهة أخري.

(ب) **المرتبة الثانية هي مرتبة «العماء أو الأعيان الثابتة في العدم»**، وهو تمثل وسيطا من نوع آخر بين «الوجود المطلق الكلي» و«العدم المطلق». إنه وسيط عالم «الإمكان» الذي توجد فيه أعيان الموجودات وجودا بالقوة لا بالفعل. وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الهيولانية». عند الفلاسفة.

(ج) **المرتبة الثالثة هي مرتبة «حقيقة الحقائق الكلية»**، وهي الوسيط العلمي/ المعرفي الكلي؛ أي الحقائق الكلية المعقولة التي تشبه إلى حد كبير «المقولات الكلية». وهذه المرتبة تقابل مفهوم «العلة الصورية» عند الفلاسفة.

(د) **المرتبة الرابعة هي مرتبة «الحقيقة المحمدية أو الإنسان الكامل»**، وهي تمثل الوسيط بين «الذات الإلهية» و «الإنسان»، وهي تقابل مفهوم «العلة الغائية» عند الفلاسفة. ولهذه «الحقيقة المحمدية». جانبان بوصفها برزخ في ذاتها: من حيث الجانب الذي تنتمي به إلى «البرزخ» الأعلى هي الحقيقة المحمدية السارية في الكون والإنسان والنبوة، هي العلة الغائية. ومن حيث الوجه الذي تنظر به إلى المستوي التالي، عالم الأمر، هي «العقل الأول» و«القلم الأعلى».

2- «مستوي عالم الأمر» أو «العقول الكلية»:

بدءا من هذا المستوي الثاني من مستويات البرزخ نلاحظ حضورا لمفهوم النكاح والتوالد؛ حيث كان انبعثت النفس الكلية (= اللوح في القرآن) عن العقل الأول وهو «القلم» في القرآن، «كانبعاث حواء من آدم في عالم الأجرام «(الفتوحات، ١٣٩/١). ثم بالتوالد والنكاح بين العقل/ مذكر والنفس / مؤنث تولدت الطبيعة والهباء «توأمين». هكذا يكون «القلم» الأبُ الأول، ويكون اللوحُ بالنسبة للقلم (النفس الكلية بالنسبة للعقل) بمثابة الأم. لكن اللوح /النفس الكلية بالقياس إلى ما يليه - الطبيعة والهباء - يعد أبا ثانيا «وبعد أن عرفت الأب الثاني من الممكنات وأنه أم ثانية للقلم الأعلى، فكان مما أُلقي إليها من الإلقاء الأقدس الروحاني الطبيعةُ والهباءُ، فكان أول أم ولدت توأمين: فكان أول ما ألقت الطبيعةَ ثم تبعتها بالهباء؛ فالطبيعة والهباء أخ وأخت فكان الطبيعة الأب فإن لها الأثر، وكان الهباء الأم فإن فيها ظهر الأثر، وكانت النتيجة الجسم، ثم نزل التوالد في العالم إلى التراب على ترتيب مخصوص» (الفتوحات ١٤٠/١).

هذه المستوي - مستوي عالم الأمر أو العقول الكلية- يحتل بدوره موقعا وسطا بين مستوي «الخيال المطلق» السابق ومستوي «عالم الخلق» الذي يليه. وبدءا من هذا المستوي تتجلَّى فعالية الأسماء الإلهية في توجهها على إيجاد أعيان مراتب الوجود التي تتعلق بها المعرفة (كما شرح ابن عربي أليجوريا في الفقرة السابقة). وبدءا من هذا المستوي أيضا ترتبط كل مرتبة وجودية بمرتبة معرفية يعبر عنها برمزية حرف من

حروف اللغة. وينبع هذا الربط بين مراتب الوجود الكلية وبين حروف اللغة عند ابن عربي من موازاته للمستوي السابق بمفهوم «النَّفَس الإلهي» كما سبقت الإشارة. وكما تتشكل حروف اللغة نطقا في النفس الإنساني باعتماد أعضاء النطق على أماكن معينة في جهاز النطق، كذلك تتشكل مراتب الوجود الكلية في مستوي العماء، وتظهر بالتجليات المختلفة والدائمة لحقائق الألوهة. ومن الضروري التنبيه هنا إلى أن هذا المستوي من الوجود وجود «عقلي» لا وجود «عيني» (١/٦٧٥).

(أ) **يعد «العقل الأول أو القلم الأعلى» أول مُبْدَع في العماء:** فهو ينتمي من حيث بعده الباطن إلى مستوي «الخيال المطلق» في مرتبته الرابعة «الحقيقة المحمدية»، بينما ينتمي ظاهِرُه إلى أولي مراتب مستوي «عالم الأمر». ومعني ذلك أنه يقوم بدور «همزة الوصل» بين المستويين الأول والثاني. والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاد «العقل الأول أو القلم» هو «البديع»، ويوازيه من حروف اللغة حرف «الهمزة» على المستوي الوجودي/ المعرفي (فتوحات ٢/ ٤٢٠، ٤٢٧)[71].

(ب) **المرتبة الثانية هي «النفس الكلية أو اللوح المحفوظ»**، أول منبعث عن مرتبة «العقل أو القلم». ويمثلها على مستوي اللغة حرف الهاء، وتوجه على إيجادها الاسم الإلهي «الباعث» (٢/٥٦٨، ٣/٢٩٦، ٤٢٠)[72] والفارق بين العقل الأول واللوح المحفوظ فارق كمي لا كيفي، بمعني أن كلا منهما يمثل تجليا مختلفا في مستوي العماء، يتماثل مع الفارق بين «الهمزة» - الملتبسة في وصف اللغويين العرب بألف المد، والتي يكون هواء النفس حالة النطق بها في حالة تحرر كامل- وبين حرف الهاء التي تمثل مرحلة أدني من تحرر الهواء على المستوي الصوتي؛ بسبب ما في نطقها من الاحتكاك نتيجة ضيق مخرج الهواء حالة النطق بها.

(ج) **المرتبة الثالثة هي «الطبيعة الكلية أو الهباء»**، وهي ثمرة التلاقح بين «القلم» أو «العقل»/ مذكَّر وبين (النفس الكلية) /مؤنث. وتمثل هذه المرتبة من حروف اللغة حرف العين، ومن الأسماء الإلهية الاسم الباطن.

(د) **المرتبة الرابعة مرتبة «الهيولي الكل»** كما يسميها ابن عربي أحيانا، ويشير إليها أحيان أخري باسم «الجوهر الهبائي». هذه المرتبة توجه على إيجادها الاسم الإلهي «الأخر»، ويوازيها حرف الحاء من حروف اللغة. ويدْمِجُ ابن عربي داخل هذه المرتبة مرتبة أخري الي مرتبة «الجسم الكل». هذه المرتبة الأخيرة تمثل مرتبة وسطي بين آخر «المعقولات» وبين أول الموجودات في المستوي الثالث، مستوي «عالم الخلق»، وهو العرش. وعلى إيجاد تلك المرتبة الوسطي المُدْمَجَة توجه الاسم الإلهي (الظاهر)، ويوازيها من حروف اللغة حرف الغين» (٢/٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣). ويتداخل أيضا مع تلك المرتبة مرتبة «الشكل»،

التي تبدو مرتبة أكثر تجريدية لمفهوم «الجسم الكل»؛ ذلك لأن الاسم الإلهي المتوجه على «إيجاد هذه المرتبة هو الاسم «الحكيم»، وحرف اللغة الذي يوازيها هو حرف الخاء.

وللأسماء الإلهية هنا دلالتها؛ فالطبيعة تمثل باطن النفس الكلية (= اللوح المحفوظ)، والجسم الكل يمثل مجلي «الظهور» الأول في «الجوهر الهبائي»، أو «الهيولي الكل»، الذي يمثل بدوره آخر المراتب المعقولة. ويجب الإشارة هنا إلى أن التمييز بين هذه المراتب يتسم ببعض الغموض عند ابن عربي. ولكن مثل هذا الغموض يزول إذا وضعنا في اعتبارنا تأكيد ابن عربي الدائم أن هذه المراتب ليست مراتب وجودية عينية، بل هي مراتب معقولة تمثل وسائط ذهنية والواقع أن ترتيب تلك المراتب، وما يرتبط بإيجادها من أسماء إلهية، وكذلك ما يوازيها من حروف اللغة، إنما هو ترتيب لا يعكس تتاليا بأي معني من المعاني. إنها كلها في حقيقتها تعبيرات مختلفة عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية على مستوي الأسماء، وحقيقة «العماء» أو «النفس الإلهي» على مستوي حروف اللغة. والترتيب مجرد تصور ذهني عقلي، فالأمر في حقيقته دائرة يتصل أولها بأخرها كما سبقت الإشارة.

٣- مستوي عالم الخلق:

وهو يتكون كذلك من أربع مراتب:

(أ) **المرتبة الأولي: «الجسم الكلي أو العرش»**، وهو يمثل من حيث باطنه آخر مستويات مرتبة «عالم الأمر»، ويمثل من حيث ظاهره أول مستويات المرتبة الثالثة. ولأنه أول عالم الوجود الروحي، الذي يحيط بجميع الموجودات؛ فقد توجه على إيجاده الاسم الإلهي «المحيط»، ويوازيه من حروف اللغة حرف القاف.

(ب) **المرتبة الثانية مرتبة «الكرسي»** الذي يمثل بداية عالم «التعدد» في عالم الروحانيات، لكنه تعدد في مستوي «الإثنينية»، والتي تتحول إلى «كثرة» في المرتبة التالية. والإثنينية التي يمثلها الكرسي منشؤها أنه موضع «القدمين»، أي انقسام الأمر الإلهي إلى «خبر وحكم»، وانقسام الحكم إلي «أمر ونهي»، ثم انقسم الأمر إلى «وجوب وندب وإباحة»، في حين انقسم النهي إلى «حظر وكراهة». هذا تأويل ابن عربي لثنائية «القدمين»، التي يمثلها «الكرسي» إذا قورنت مرتبته بمرتبة العرش السابقة. ويوازي الكرسي حرف الكاف من حروف اللغة، والاسم الإلهي الذي توجه على إيجاده هو «الشكور».

(ج) **المرتبة الثالثة هي «الفلك الأطلس» أو فلك «البروج»**، الذي تتحول ثنائية المرتبة السابقة فيه إلى كثرة تمثلها البروج الإثنا عشر. وهذا الفلك يعَدُّ بحكم تمثيله للكثرة علة

لكل التغيرات التي تحدث في عالم «الكون والاستحالة» (=التبدل والتغير) على المستويين الطبيعي والروحي. يوازي هذه المرتبة من حروف اللغة حرف الجيم، وتوجه على إيجاده «الاسم الإلهي «الغني.

(د) **المرتبة الرابعة هي مرتبة «فلك الكواكب الثابتة» أو «كوكب المنازل»**، وله من الحروف حرف الشين، وتوجه على إيجاده الاسم «المقدِّر». وللاسم الإلهي هنا دلالته؛ لأن الأمور يتم تقديرها تقديرا فعليا عبر هذا الفلك. أما دلالة حرف الشين فنابعة من خصائصه الصوتية، حيث يمثل «تفشيا «واضحا للهواء حال النطق به، وهي حالة توازي تحول «المضمر» إلى «معلن» في الأمر الإلهي من حيث صلته بعالم الكون والاستحالة.

٤- مستوي عالم الشهادة (الكون والاستحالة):

وهو يتضمن - **أولا - الأفلاك السبعة المتحركة**، والتي تسبب حركتها التَّغَيرَ والتَّحَوُّلَ في العالم المشهود لنا. هذه الأفلاك السبعة يتوسطها فلك «الشمس». يعلوها ثلاثة أفلاك وتعلو هي ثلاثة أخري. وهذه الأفلاك كلها مقدرة في فلك المنازل، الذي هو بدوره في باطن الفلك الأطلس. وليس هذا الأخير إلا دائرة أضيق داخل دائرة «الكرسي»، الذي هو بالنسبة للعرش كالحلقة الملقاة في فلاة. وكل فلك من الأفلاك السبعة المتحركة توجه على إيجاده اسم إلهي، ويوازيه حرف من حروف اللغة كما هو مبين في الشكل. لكن الجدير بالالتفات هنا هو ظهور أرواح بعض «الأنبياء» في كل فلك من تلك الأفلاك، تمثل كل واحدة منها «الروح» الموكلة بحفظ الفلك. هذا إلى جانب أن ابن عربي يحدد اسم اليوم الذي تم فيه إيجاد كل فلك منه، الأمر الذي يكشف عن معني الكون والاستحالة. وآخر هذه المرتبة هو فلك «القمر» الذي يليه عالم الكون والاستحالة الفعلي.

(ب) **المرتبة الثانية في هذا المستوي هي الدوائر** التي تمثل العناصر الطبيعية الأربعة «النار» و«الهواء» و«الماء» و«التراب». وكل منها فلك توجه على إيجاده اسم إلهي، كما يوازيه حرف من حروف اللغة. ومرة أخري يحرص ابن عربي علي تأكيد أنه يتحدث عن مراتب روحية كلية، لا عن درجات يعلوا بعضها فوق بعض أو يسبق بعضها البعض في الوجود. فالعناصر الأربعة هي الطبائع الأصلية التي منها تشكَّلت أجسام الكواكب السابق الإشارة إليها، أي من حيث الوجود المادي.

(ج) **المرتبة الثالثة تضمن مراتب الموجودات الأصلية**، وهي ثلاثة: مرتبة «المعدن»، ومرتبة «النبات»، ثم مرتبة «الحيوان». والمقصود بها مرتبة «الحياة» بإطلاق.

ومن فلك «الحيوان/ الحياة» تنبثق المرتبة الرابعة التي تتضمن مراتب كل الكائنات (د) **الحية** من «ملـك» و«جن» و«إنسـان».. وتُختتم مـراتب الوجـود بمرتبـة «المرتبـة»، وهي المرتبة الأساسية. التي على أساسها ترتبت المراتب كلها[73].

جدول مراتب الوجود وما يوازيها من الأسماء الإلهية ومن حروف اللغة

اسم المرتبة/ الوجودية	الإسم الإلهى	الحرف اللغوى
١ ـ العقل الأول / القلم	البديع	الهمزة (الألف الممدوة؟)
٢ ـ النفس الكلية/ اللوح المحفوظ	الباعث	الهاء
	الباطن	العين
٣ ـ الطبيعة الكلية	الآخر	الحاء
٤ ـ الهيولي الكل/ الجوهر الهبائى	الظاهر	الغين
٥ ـ الجسم الكل	الحكيم	الخاء
٦ ـ الشكل	المحيط	القاف
٧ ـ العرش	الشكور	الكاف
٨ ـ الكرسى	الغنى	الجيم
٩ ـ الفلك الأطلس / فلك البروج	المقدر	الشين
١٠ ـ فلك الكواكب الثابتة/كوكب المنازل	الإسم الإلهى : الرب	الياء
١١ ـ كوكب زحل/ السماء الأولى / كيوان	النبى: إبراهيم اليوم : السبت	
	الإسم الإلهى: العليم	الضاد
١٢ ـ كوكب المشترى/ السماء الثانية	النبى : موسى اليوم: الخميس	

اسم المرتبة/ الوجودية	الإسم الإلهى	الحرف اللغوى
١٣ ـ كوكب المريخ / السماء الثالثة	الإسم الإلهى: القاهر النبى: هارون اليوم: الثلاثاء	اللام
١٤ ـ كوكب الشمس/ السماء الرابعة	الإسم الإلهى: النور النبى: إدريس اليوم: الأحد	النون
١٥ ـ الزهرة / السماء الخامسة	الإسم الإلهى: المصور النبى: يوسف اليوم: الجمعة	الراء
١٦ ـ عطارد / الكاتب/ السماء السادسة	الإسم الإلهى: المحصى النبى: عيسى اليوم: الأربعاء	الطاء
١٧ ـ القمر / السماء السابعة، أو السماء الدنيا	الإسم الإلهى: المبين النبى: آدم اليوم: الاثنين	الدال
١٨ ـ كرة النار	القابض	التاء
١٩ ـ كرة الهواء	الحى	الزاى
٢٠ ـ كرة الماء	المحيى	السين
٢١ ـ كرة التراب	المميت	الصاد
٢٢ ـ المعدن	العزيز	الظاء
٢٣ ـ النبات	الرازق	الثاء
٢٤ ـ الحيوان	المُذِل	الذال
٢٥ ـ الملك	القوى	الفاء
٢٦ ـ الجن	اللطيف	الباء
٢٧ ـ البشر	الجامع	الميم
٢٨ ـ المرتبة	الرفيع الدرجات	الواو

٤ - الموجودات كلام الله

تتكون الموجودات العينية من تألف بعض مراتب الوجود السالف ذكرها، والتي تكونت بدورها في «العماء» (=النَّفَس الإلهي). من هنا تتوازي الموجودات العينية مع كلمات اللغة، التي تتكون بدورها من تألف الحروف، التي توازي مراتب الوجود. وعلى ذلك فالموجودات هي كلمات الله، التي توازيها كلمات اللغة. وإذا كانت مراتب الوجود البسيطة ٢٨ مرتبة مثل عدد حروف اللغة، فإن الكلمات التي تتألف من الحروف، بالمعنى الوجودي واللغوي على السواء، لا حصر لها. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «الصوامت» تحتاج للحركات من أجل تكوين الكلمات، فلا وجود لكلمة واحدة في اللغة تتكون من صامتين متتاليين. وهنا يأتي دو. المستوي الأول من مستويات الوجود «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ»؛ إذ لا يوازيه أي من حروف اللغة الصوامت، بل توازيه الحركات، التي لا تصف بالدخول في هذا العالم ولا بالخروج عنه (٣٩٥/٢٥٨/١. ٤٢١ - ٤٦٩). من تألف الصوامت والحركات تتألف الكلمات التي تند عن الحصر، إن في الوجود وإن في اللغة: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا» (سورة الكهف ١٨: ١٠٩)، «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله» (سورة لقمان ٢٧:٣١).

اعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد. وهي مركبات؛ لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب يعبر عنه باللسان العربي بلفظة «كن»، فلا يتكون عنها إلا مركَّب من روح وصورة، فتلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات..... والمادة التي ظهرت فيها كلمات الله التي هي العالم هي نَفَس الرحمن، ولهذا عُبِّر عنه بالكلمات.» (٦٥/٤، ١٠٤ -١٠٥، ١٦٦ - ١٦٧؛ ١٦٨/١ - ١٦٩؛ ٢٨٣/٣). وإذا كانت مراتب الوجود وجدت عن «النَّفَس» الإلهي، فإن الموجودات المركبة وجدت عن «كلمة إلهية مركبة هل الأمر «كن».

إن تحليل ابن عربي لمستويات تركيب الفعل «كن» المتكرر وروده في القرآن الكريم بوصفه الأمر الإلهي للأشياء بالظهور[74] يكشف عن إحدى وسائله التأويلية من جهة، ويكشف عن بعد آخر لدلالة الحروف من جهة ثانية، ويكشف من جهة ثالثة عن تصوره للبعد الدلالي للغة. ووصف اللغويين لأصل الفعل «كن» أنه صيغة فعل الأمر المشتقة من الفعل الثلاثي «كان» الأجوف، أي الذي تتوسط حروفه حرف علة ضعيف. يقول اللغويون إن أصل الفعل «كن» هو «كون» ولكن تم حذف الواو لتحاشي التقاء حرفين ساكنين في الكلمة. من هذا الشرح يبدأ ابن عربي تأويله -الوجودي المعرفي- لدلالة الكلمة الإلهية «كن» بوصفها تتضمن من الأسرار ما يتفق مع طبيعتها وأثرها.

تتكون الكلمة «كن» - في تحليل ابن عربي - من جانبين: ظاهر هو تكونها من حرفين هما الكاف. والنون، وباطن وهو تكونها من ثلاثة حروف هي الكاف والواو والنون، لأن أصل بنائها الصرفي «كُون»، فحذفت «الواو» لتحاشي وجود حركتين متماثلتين إحداهما قصيرة - وهي حركة «الضم» على «الكاف» - والثانية طويلة - وهي «الواو». - فصارت «كن». ومعني أن للكلمة «ظاهرا» و«باطنا» أنها توازي بباطنها عالم «الغيب والملكوت» وتوازي بظاهرها «عالم الملك والشهادة». وإذا كان عالم «الملك والشهادة» نفسه له ظاهر وباطن، فإن ظاهر كلمة «كن» يعكس. طبقا لابن عربي واستنادا للتحليل الصوتي لحرفيها - هذين البعدين تمثل الكاف من حيث مخرجها البعد الباطن، لأنها من حروف أقصي الحنك؛ أي توازي باطن عالم الشهادة. ومخرج «النون» من التقاء اللسان مع أصول الثنايا العليا؛ فهي تمثل البعد الظاهر من حيث مخرجها -والنون تمثل - من جهة أخري من حيث شكلها الكتابي النصف دائري - شطر الوجود. الظاهر، حيث تحيل «النقطة» التي فوق نصف الدائرة إلي النصف الباطن الغائب[75].

ويكتسب حذف «الواو» عند ابن عربي دلالات وجودية، فهي رابطة «باطنة «-غير ظاهرة - بين الكاف والنون، وهي تماثل من هذه الزاوية التوجه. الإلهي الباطن في إيجاد عين كل شيء، سواء تم هذا التوجه باسم إلهي، كما في حالة إيجاد مراتب الوجود الأصلية، أو تم التوجه بالقول.. (٣٣١/٢ – ٣٣٢) هذا الوضع الباطني للواو يتماثل مع تصور ابن عربي لوجود وجهين لكل موجود: وجه إلى علته وسببه المباشر، وهذا هو وجهه الظاهر، ووجه إلى موجده الفعلي، وهو الله، وذلك هو وجهة الباطن.

ولا تتوقف دلالة الكلمة الإلهية «كن» عند هذا المستوي من التحليل؛ لأنها على مستوي آخر من مستواها الظاهر تتماثل مع الأفلاك التسعة (الفلك الأطلس وفلك الكواكب الثابتة. بالإضافة إلى الأفلاك السبعة. المتحركة) التي ينتج عنها كل ما يحدث في الدنيا والآخرة من كون واستحالة.. توازي كلمة «كن «هذه الأفلاك التسعة لأن حروفها الظاهرة والباطنة عددها ثلاثة، يمكن أن تنحل إلى تسعة؛ فالكاف. حين تُنْطَ قُ منفردة- ثلاثة حروف هي «الكاف» و«الألف» و«الفاء»، وكذلك الواو ثلاثة - «واو» و«ألف» و«واو» - والنون أيضا هي «نون» و«واو» و«نون». ومن جهة أخري توازي «الكاف» من «كن» الفلك الأطلس؛ لأنه باطنٌ بالنسبة. لفلك البروج الذي يليه. و«النون» توازي فلك البروج، الذي يضم في باطنه الأفلاك السبعة. المتحركة. أما الواو الباطنة في «كن» فتمثل حركة توجه الفلكين الثابتين على الأفلاك السبعة المتحركة.. (١٦٩/١)

إن دلالة الكلمة هنا لا تنفصل عن دلالة حروفها، بل يمكن القول إن دلالة الكلمة ليست سوي محصلة لمجموع دلالة حروفها الظاهرة والباطنة على السواء. مثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه أن يثير أسئلة لا تخطر على ذهن مفسر غير متصوف، مثل السؤال

الذي يثيره ابن عربي مثلا عن دلالة حذف الألف في رسم المصحف من كلمة «بسم» في «البسملة» ووجودها في نفس الكلمة في غير البسملة مثل (اقرأ باسم ربك) و (باسم الله مجراها). ويشرح ابن عربي مسألة غياب «الألف» من كلمة «بسم» في البسملة بأن «الألف «تدل على الألوهية، والباء -أو بالأحرى النقطة التي تحت الباء تدل على الإنسان، فيمتنع ظهورهما معا، خاصة مع كثرة استعمال البسملة في القرآن وفي التداول اللغوي. (١٠٢/١) ما وجودها في غير البسملة -مع وجود الباء أيضا- فهو للدلالة عليها، ولتأكيد أن وجود العبد هو مجرد وجود ظاهر، وأن الله هو الفاعل على الحقيقة من خلف حجاب الصور الكثيرة :ومنها الإنسان

فلو لم تظهر في (باسم) السفينة ما جرت السفينة، ولو لم تظهر في (اقرأ باسم ربك) ما» علم المِثْلُ (= الإنسان) حقيقته؛ فتيقَّظ من سِنَة الغفلة وانتبه. فلما كثر استعمالها في أوائل السور حُذِفَت لوجود المثل (= الإنسان) مقامه في الخطاب وهو الباء، فصار المثل مرآة .للسين، فصارت السين مثالا، وعلى هذا الترتيب نظام التركيب». (السابق نفسه)

وهكذا نجد أن دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة الظاهرة والباطنة. ولا تنفصل دلالة الكلمات الملفوظة والمرقومة عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات المركبة. لقد سبق أن نوقشت قضية الدلالة اللغوية في التراث الديني من خلال الخلاف المعروف حول «قِدَم» القرآن و «حدوثه»، وهو خلاف يعكس خلافا أعمق حول العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها: هل الذات عين الصفات أم هي غيرها؟ وهناك من ذهب في قضية الدلالة إلى أنها وضعية اصطلاحية، ومن ذهب إلى أنها علاقة ذاتية. هذا .بالإضافة إلى خلافهم حول أصل المواضعة، هل هي من الله بدأت أم بدأها الإنسان[76]

أما منظور ابن عربي لقضية الدلالة فينطلق من منظوره للألوهة. وهي مجموع الأسماء والصفات الإلهية- بأنها مجمل العلاقات الوسيطة بين الذات الإلهية والعالم من جهة، وبينها وبين الإنسان من جهة أخري. من خلال هذا المنظور تختفي ثنائية الذات والصفات، كما تختفي بالمثل كل الثنائيات الأخرى مثل «القدم والحدوث»، وبناء على موازاة ابن عربي بين اللغة والوجود من جهة، وبين مراتب الوجود والأسماء الإلهية من جهة أخري، تنتفي ثنائية القدم والحداثة على مستوي الدلالة في القرآن؛ الذي يتسم بصفة الإحاطة فيجمع بين .صفتي القدم والحدوث. (ف ٤٠٢/٤)

إذا كانت الموجودات كلمات الله، وكلام الله قديم محدث معا؛ فالموجودات/ الكلمات لها وجه إلى القدم من حيث وجودها في علم الله القديم الأولي الأزلي، كما لها وجه إلى الحدوث من حيث الظهور في صور أعيان الموجودات. ولما كانت اللغة الإنسانية تمثل مظاهر اللغة الإلهية، فإن اصطلاحية الدلالة وعرفيتها في اللغة الإنسانية تصبح مسألة اعتبارية فقط. وإذا كانت دلالة اللغة الإنسانية - ظاهر اللغة الإلهية- كذلك، فإن دلالة الكلمات الإلهية -

باطن اللغة الإنسانية- لا تقوم على الوضع والاتفاق، بل تستند إلى أعيانها. ومعانيها الثابتة. في علم الله القديم. ولأن الإنساني يمثل «ظاهر» الإلهي، الذي يمثل الباطن الحقيقي والفعلي فإن اللغة الإنسانية تبدو علي مستوي الوعي الظاهري وكأنها «تُحْدِث المعاني فينا بحدوث تأليفها. الوضعي»، وليس الأمر كذلك، لأن هذه اللغة تدل علي الموجودات وتشير إليها، وهذه الموجودات/الكلمات. «ما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق. ولا بحكم الاختيار، لأنها بأعيانها أعطت العلم الذي لا يتحول والقول الذي لا يتبدَّل». (= السابق نفسه، ص ٦٥)

لكن قضية الدلالة في اللغة لا تتضح في فكر ابن عربي دون تبيان موقع «الإنسان» الوجودي والمعرفي. وأهمية تبيان هذا الموقع يستند إلى حقيقة أن «مرتبة الإنسان» هي المرتبة الأخيرة، حيث لا تليها سوي مرتبة «المرتبة». ولكن هذه الآخرية لا تعني التأخر الزماني، كما أنها لا تعني انفصالا عن المراتب السابقة. خاصة مرتبة الألوهة. والإنسان في النهاية. «كلمة» من كلمات الله الوجودية، بل هو «الكلمة» المقصودة من التجليات. الإلهية، فهو الذي يحقق غايتها. الأساسية.

٥- الإنسان كلمة الله

إذا. كانت مرتبة الإنسان هي آخر مراتب الوجود. فالإنسان نفسه هو أرقي الموجودات. وأعلاها من حيث إنه مجلي كل حقائق. الوجود. ومراتبه من جهة، وهو مجلي الحقيقة الإلهية من جهة أخري. ويطول بنا المقام لو أردنا أن نتتبع الموازاة التفصيلية الدقيقة التي يقيمها ابن عربي بين حقيقة الإنسان وحقائق. الوجود[77] من هذه الزاوية. فقط يعتبر الإنسان آخر الموجودات.. وعلى العكس من ذلك يكون الإنسان «أول»، الموجودات. من حيث القصد الإلهي. من هذه الزاوية الثانية يمكن لابن عربي أن يصف الإنسان بأنه «الأول والآخر».. (٣٤٣/٣) بل يمكن له كذلك أن يصفه بأنه «الظاهر والباطن»، إذ يستمد باطنتيه من حقيقة أن الأسماء. الإلهية مجتمعة - ممثلة في الألوهة إحدى مراتب المستوي الأول- توجهت على إيجاده. (٤٦٨/٢) من خلال هذه الأوصاف يؤكد ابن عربي أوجه التشابه بين «الله» و «الإنسان»؛ فالله «هو الأول والآخر والظاهر الباطن» (سورة الحديد ٥٧، الآية ٣). وبعبارة أخري يمكن القول إن للإنسان -كلمة الله- جانبين ظاهر بجمع كل مراتب الوجود من أرقاها - القلم أو العقل الأول- إلي أدناها - الحيوانية، وجانب باطن، هو حقيقته الروحية. المستمدة من عالم الألوهة في مستوي برزخ البرازخ. من هنا يصح الوصف بأن الإنسان عالم صغير، وأن العالَم ليس إلا إنسانا كبيرا. وإذا. كان كل من الإنسان والعالم يمثلان ظاهر «الألوهة»، فالعالم يمثلها من حيث كثرة الأسماء والصفات. في حين يمثل الإنسان الألوهة من حيث جمعيتها، وكما تتمثل في الاسم الإلهي «الله».. إن العالم في كثرته لا يمكن الإحاطة به، كما أن الأسماء. الإلهية في كثرتها تند عن الحصر والإحاطة. أما الإنسان فيمكن الإحاطة به نظرا وإدراكا.. إنه «الجرم الصغير» الذي

تجلي فيه «العالم الأكبر» يقول ابن عربي: «العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لِكِبَره وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوي الروحانية. فرتب الله فيه جميع ما سوي الله؛ فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزته (= هذا الجزء) وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء، فخرج آدم علي صورة الاسم الله؛ إذ كان هذا الاسم يتضمن جميع الأسماء الإلهية. كذلك الإنسان، وإن صَغُر جرِمُه، فإنه يتضمن جميع المعاني.» (١٢٤/٢)[78].

تلك الموازاة بين الإنسان والعالم لا تنفي كونه جزءا من العالم، فهو جزء أصيل يمثل الروح بالنسبة للجسد؛ ذلك لأن وجود العالم قبل إيجاد الإنسان -مع الحذر دائما من تصور وجود «قبلية»، أو بَعْدية، زمانية- كان «وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مَجْلُوَّة... فاقتضي الأمر جلاء تلك المرأة، فكان آدم جلاء تلك المرأة، وروح تلك الصورة[79].

وعلينا هنا أن نتأمل صورة «المرأة» ونستعيد ما قاله ابن عربي عن «حُبِّ» الذات الإلهية أن تري نفسها في صورة غيرية، أي غير رؤيتها لذاتها بذاتها. وعلينا أن نستعيد تأويل ابن عربي للحديث القدسي «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني» فهذا الحب هو الذي نتج عنه العلماء (= النفس الإلهي) الذي تشكَّلت فيه مراتب الوجود العالم إذن هو المرآة، لكنه بدون الإنسان مرآة غير مجلوة، ولا يجلوها إلا وجود الإنسان. وبعبارة أخري لا يكون العالم ممثلا للوجود الإلهي إلا بوجود الإنسان، لأنه بالنسبة للعالم بمثابة «الروح» بالنسبة للجسد. إن «الإنسان» هو روح العالم الذي بدونه لا يكون العالم موازيا لحقائق الألوهة؛ فالإنسان مواز للألوهة أو هو على صورة الله[80]. ولا يكون العالم موازيا للألوهة أو علي صورة الله إلا بالإنسان: فالعالم بالإنسان على صورة الحق. (ف/ ٣٤٣) والإنسان دون العالم على صورة الحق والعالم دون الإنسان ليس على الكمال في صورة الحق. «وهذه المعادلة الوجودية يمكن تلخيصها كما يلي:

باطن الإنسان//............الله.

ظاهر الإنسان//.............العالم.

(بدون الإنسان= (جسد بلا روح) مرآة صدئة غير مجلوة (العالم).

العالم.. +...الإنسان//.. الله

الله// الإنسان // العالم

وهنا نصل إلي مفهوم الإنسان بوصفه «برزخا جامعا للطرفين»[81]، وهو المفهوم الذي يبرز أفضلية الإنسان علي الموجودات كلها؛ لأنه متميز عنها بكماله الذاتي وعدم مماثلته لأي جزء من مفردات الموجودات، وذلك رغم استمداده وجوده منها جميعها: «فجميع العالم برز

من عدم إلي وجود إلا الإنسان وحده؛ فإنه ظهر من وجود إلي وجود من وجود: فَرْق إلي وجود جمع، فتغير الحال عليه من افتراق إلي اجتماع، والعالم تغير عليه الحال من عدم إلي وجود، فبين الإنسان والعالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان شيء») ٣٩٠/٣ (لابد أن نلاحظ هنا كيف يقيم ابن عربي التماثل بين حقيقة الإنسان وبين الاسم الله من خلال الاستشهاد بعبارات قرآنية. إن الإنسان الذي ينطبق عليه الوصف الأول والآخر والظاهر والباطن»، ينطبق عليه كذلك وصف «ليس كمثله شيء» (سورة الشورى ٤٢، الآية ١١)

لكن علينا أيضا أن نؤكد أن ابن عربي يتحدث هنا عن تشابه وتماثل لا عن تطابق؛ فالعالم والإنسان صور ومرايا لحقيقة واحدة. وأيا كانت الصورة فهي تعكس الأصل بحسب طبيعتها، وليست هي الأصل. وعلى ذلك فالإنسان ليس هو الله وان جمع في ذاته بين الصورتين الإلهية والكونية. (٣٤٣/٣ - ٣٤٤، ٤٦٨/٢ (فالإنسان مماثل لله ومماثل للعالم، لكن هذه المماثلة لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين الله والعالم من جهة أخري، فضلا عن التغاير بين الإنسان والعالم. ومن الواجب علينا حين يوازي ابن عربي بين حقائق الألوهة وحقائق العالم أن نفهم أن «العالم» في هذه الموازاة يتضمن الإنسان وعلينا أيضا أن نلاحظ أن الإنسان الذي يوازي ابن عربي بينه وبين العالم من جهة وبينه وبين حقائق الألوهة من جهة أخري هو الإنسان العارف الذي وصل إلى معرفة حقيقة نفسه. إنه الإنسان الكامل الذي يعد أدم المجلي الأول له، كما يعد الرسل والأنبياء والعارفون الوارثون تجليات مختلفة لحقيقته الروحية.

وهنا لابد من التعرض للجانب المعرفي في مسألة التجليات الإلهية، التي هي علة ظهور أعيان الموجودات؛ لأنها هي بذاتها علة المعرفة التي يقذفها الله في قلب المؤمن بعد أن يجْلي مرآة قلبه بالانصراف عن كل ما سوي الله وتوجيه الهمة إليه وحده. ولا يمكن لقلب العارف أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلته المعرفية التي ينفذ من خلالها من ظاهره / ظاهر الوجود إلى باطنه، الذي هو أيضا باطن الوجود. هناك إذن نمطان من التجلي الإلهي: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات، والتي أكملها صورة «الإنسان»، والنمط الثاني هو التجلي الإلهي المعرفي علي قلوب العباد. وشرط وقوع هذا التجلي أن ينهض العبد بواجبه في الرحيل القصدي خارج العالم والولوج إلى حضرة الحق؛ فيتجلى الله علي قلبه، أو لنقل تنكشف له الحقيقة من باطنه فيصبح قادرا على «التأويل» - تأويل الكلام الوجودي- وصولا لدلالته العميقة. والرحيل في معراج الصعود عبر مراتب الوجود أمر ضروري؛ لأن ظهور صور أعيان الموجودات يمثل حُجُبا كثيفة متراكمة تعجب الحقيقة، والتجلي الإلهي علي قلب المؤمن لا يتم إلا بعد ارتفاع تلك الحجب عن صورة العارف. وفي هذا السياق يحتفي المتصوفة بالحديث القدسي: «ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»[82].

هكذا يبدا التجلي المعرفي بمبادرة إنسانية في اتجاه معاكس لاتجاه التجلي الوجودي، بحيث يمكن القول إن التجلي الوجودي يبدأ أولا في عالم «برزخ البرازخ» ليصل إلى عالم الكون والاستحالة، في حين أن التجلي المعرفي يبدأ من عالم الكون والاستحالة مع بدايات معراج الصوفي في رحلته. وإذا كان التجلي الوجودي في أعيان الموجودات يجعل لها ظاهرا وباطنا، فقد يكون التجلي المعرفي علي ظاهر الإنسان؛ فيدرك ظواهر أعيان الموجودات، وقد يكون تجليا على باطن الإنسان - القلب - فيدرك علوما من علوم الأسرار. وإذا كانت علوم معرفة الظواهر تحتمل الخطأ وتحتاج تأويلا، فإن علوم الأسرار ليست كذلك؛ لأنها أشبه ب «النصوص» التي لا إشكال فيها. وهذه العلوم هي التي تمكن العارف من القدرة على فهم حقيقة أعيان الموجودات، والنفاذ إلى أسرارها الباطنة. وتزداد العلوم التي تنكشف لقلب العارف مع رقيه في المعراج وكلما رقي درجة زاد التجلي في باطنه بقدر ما ينقص الوعي بظاهره، حتى يصل إلى حالة الفناء، أو المشاهدة التامة، فيغمر التجلي باطن العارف وظاهره، أو بالأحرى لنقل تنتفي الثنائية التي مردها إلى عالم الكون والاستحالة. هذا الاستغراق إلى حد «الفناء «يمثل نوعا من الموت «الاختياري». تنقشع فيه الحجب، ويصبح البصر بصيرة، وهي الحالة التي لا تحدث للإنسان العادي إلا بالموت، حين يصبح البصر حديدا، فيقال له: «لقد كنت في غفلة عن هذا فرفعنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» (سورة ق ٥٠، الآية ٢٢).

إن حالة «الفناء» تلك ليست إلا يقظة من «الغفلة» التي يعيشها الإنسان العادي وتستغرقه. هي يقظة من الحياة في عالم الصور، التي هي أشبه بالصور التي تتراءي للنائم؛ فيظنها حقيقة. ثم يستيقظ فيكتشف أنها كانت أوهاما، وليس الوجود في نظر ابن عربي في حقيقته إلا خيالا يماثل الصور التي تتراءي للنائم في أحلامه والمراتب المختلفة. والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها – وهو الوجود الإنساني - تخضع جميعها لهذا التصور. الصوفي وحده هو الذي يدرك تلك الحقيقة؛ «فإذا ترقي الإنسان في درج المعرفة علم انه نائم في حال اليقظة المعهودة وأن الأمر الذي هو فيه رؤيا إيمانا. وكشفا. ولهذا ذكر الله أمورا واقعة في ظاهر الحس وقال «فاعتبروا»، وقال: «إن في ذلك لعبرة»، أي جوزوا واعبروا مما ظهر لكم من ذلك إلي علم ما بطن منه» (٣٧٩/٢) هكذا تمثل مراتب الوجود حجابا على الحقيقة، كما تمثل الصورة في «الرؤيا» غطاء على المعني، وتصبح رمزا يحتاج إلى تأويل. يحتاج الوجود إلى تأويل معناه ودلالته بما هو صور وكلمات دالة على مدلول كامن خلف رمزيتها. وليس هذا التأويل لكلمات الله الوجودية أمر متاحا لكل البشر، بل هو هبة إلهية يختص بها من البشر من تحقق بحقيقته الكونية والإلهية معا، أي بحقيقته. من حيث كونه «كلمة» أيضا. والعارف وإن عاد من حالة الفناء يظل في حالة «اليقظة»، أي لا يعود أبدا لحالة «النوم» التي يحيياها غير العارفين. وبذلك يظل الحق معه؛ فيراه في كل شيء مهما اختلفت التجليات وتعددت الصور، لأنه في كل مجلي يعرفه ولا ينكره. (٢٣٤/٣٢٣٥).

٦- تأويل القرآن: كلام الله في الوجود

يتماثل تصور ابن عربي للنص الديني مع تصوراته الوجودية والمعرفية، فهو الوجود المُتَجلِّي من خلال اللغة. إنه «جوامع الكلم». كما قال الرسول (صلعم)[83] التي توازي الوجود وترمز إلى حقائقه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه. وإذا كان الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، أو بين باطن الوجود وظاهره، كما سبقت الإشارة، فالقرآن يمثل «البرزخ» بين الحق والإنسان، وبهذا المعني هو برزخ الكلمة الجامعة. يتأمل ابن عربي الآيات الأولي من سورة الرحمن، وكيف جمعت بين «تعليم القرآن» و«خلق الإنسان» ثم تعليمه «البيان» علي هذا الترتيب : فقوله: «الرحمن علَّم القرآن» نَصَبَ القرآن، ثم قال: «خلق الإنسان علمه البيان»؛ فينزِّلُ عليه القرآن ليترجم منه بما علَّمه الحق من البيان، الذي لم يقبله إلا هذا الإنسان. فكان القرآن علم التمييز، فعُلِم أين محله الذي ينزل عليه من العالم؛ فنزل علي قلب محمد -صلي الله عليه وسلم- نزل به الروح الأمين. ثم لا يزال ينزل علي قلوب أمته إلي يوم القيامة، فنزوله في القلوب جديد لا يبلي، فهو الوحي الدائم. فللرسول -صلوات الله وسلامه عليه - الأولية في ذلك والتبليغ إلى الأسماع من البشر. والابتداء من البشر، فصار القرآن برزخا بين الحق والإنسان، وظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه؛ فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره. وظهر في القلب أحدي العين، فجسَّده الخيال وقسَّمه، فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان... فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان؛ فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتْلي حروفا وأصواتا إلي أن يرْفَع من الصدور ويمْحَي من المصاحف، فلا يبقي مترجم بقبل نزول القرآن عليه، فلا يبقي الإنسان المخلوق علي الصورة.. (١٠٨/٣)

في هذا النص يخوض ابن عربي في بحار من الفكر هائجة؛ فالقرآن ليس إلا ترجمة للبيان الذي علَّمه الرحمن للإنسان حين خلقه، ولم يقبله إلا الإنسان الكامل من هنا نفهم كيف أن القرآن «علم تمييز»، فهو نزول على القلب ليترجم به الإنسان ما سبق من البيان الذي علمه من الرحمن. وليس تبليغ محمد للقرآن، الذي نزل به الروح الأمين علي قلبه، إلا ترجمة إلى أسماع البشر. في هذه الترجمة يتحول القرآن عن حالة «الأحدية» في القلب ويصبح حروفا وأصواتا؛ أي ينتقل من الأحدية إلى «الكثرة». وهنا تكمن الموازاة بين القرآن ومستوي الوجود الأول في «البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ». ولكن القرآن بالإضافة إلى ذلك يتجدد نزوله على قلوب العارفين، الذين يقومون بدورهم بإبلاغه للبشر. وهذا التجدد في النزول مرتبط بتجدد المهني والدلالة؛ فالرسول في الواقع- حسب ابن عربي - له الأوَّلية في التبليغ، والذي يواصله العلماء: أليس العلماء ورثة الأنبياء؟[84] القرآن إذن في هذا التصور مواز للوجود ومواز للإنسان في نفس الوقت؛ إذ هو «برزخ جامع» بينهما وبين الحقيقة الإلهية من حيث كليته، أي قبل أن يتحول في الأسماع إلى حروف وأصوات. فإذا تحول إلى حروف وأصوات، أي انتقل من حقيقته

الباطنة وظهر، صار له -مثل العالم والإنسان- جانبان: «باطن، هو جمعيته من حيث النزول علي قلب النبي وتجدد نزوله على قلوب العارفين، وجانب «ظاهر» من حيث تلاوته باللسان.

هذه التفرقة بين جانبي القرآن - الباطن والظاهر- تُمكّن ابن عربي من حل معضلة قِدَم القرآن وحدوثه. إن كلمات الله الوجودية لها -كما أشرنا- وجه إلى القدم ووجه إلى الحدوث. هي قديمة من حيث وجودها في العلم الإلهي، ومحدثة من حيث ظهورها في أعيان صور العالم. والقرآن بالمثل قديم من حيث جمعيته ووجوده الكلي في العلم الإلهي، ومحدث من حيث نزوله على قلوب العارفين وتلاوته باللسان: «له الحدوث والقِدَم؛ فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد» (٤٠٢/٤، ٤٧٣) فالقرآن كالوجود والإنسان، جامع للقدم والحدوث، والظاهر والباطن، فاجتمعت فيه كل الحقائق الإلهية والكونية. وإذا كان الوجود ينقسم إلي مستويات أربعة كلية -عالم البرزخ وعالم العقول الكلية (الأمر) وعالم الأرواح (الخلق) ثم عالم الكون والاستحالة- فمن الطبيعي أن يقوم البناء الدلالي للقرآن علي نفس المستوي الرباعي. يتكون القرآن من «ظاهر» و«باطن» و«حَد» و«مَطْلَع»، وهي مراتب ومستويات دلالية تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. هذا بالإضافة إلى أن لكل موجود من الموجودات ظاهرا وباطنا وحدا ومطلعا. الظاهر هو ما ندركه بالحواس في خبرتنا اليومية، والباطن هو الروح التي تمسك الصورة الحسية وتحفظها. أما الحد فهو ما يميز الموجود عن غيره من الموجودات، والمطلع هو غاية الموجود ونهايته. للإنسان كذلك ظاهر هو صورته، وله باطن هو روحه المدبرة لصورته، وله حد يميزه عن الحيوان والنبات والجماد، وله مطلع هو غايته ونهايته. هذا التقسيم ينطبق أيضا على مرتبة الألوهة؛ فلها ظاهر وباطن وحد ومطلع يعَبَّرُ عنها بالأسماء الإلهية الجامعة، وهي الأول والآخر والظاهر والباطن:

ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحد ومطلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن» ما أعطاك ما يمسك هذه الصورة، والحد ما يميزه عن غيره، والمطلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به. وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطلعه.... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكل شيء وبين الأسماء الإلهية الجامعة: الاسم الظاهر، وهو ما أعطاه الدليل، والاسم الباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأول بالوجود والآخر بالعلم». (٤١١/٤) ومن المهم الإشارة هنا إلى أن هذه الجوانب التي تنتظم مراتب الوجود الكلية، كما تتواجد في كل موجود على حدة، ليست جوانب منفصلة عن بعضها البعض، والأحرى القول إنها متداخلة تداخل تفاعل. فالظاهر يحيل إلى الباطن، وتأمل الباطن يكشف مستوي الحد، وتفاعل الثلاثة يفضي إلى الوصول إلى المطلع. تأمُل عالم الكون والاستحالة مثلا - العالم الظاهر- يحيلُ إلى عالم الخلق – العالم الباطن.، ومع رقي المعراج يصل العارف إلي عالم الأمر. عالم الحد. والذي يعَدُّ عالمُ الخلق بالنسبة له «ظاهرا» ثم يكون الرقي النهائي إلى عالم المطلع بالوصول إلى برزخ البرازخ الذي هو باطن عالم الأمر.

هــذا التــداخل قــائم بنفس الدرجــة بين مســتويات «الظــاهر» و«البــاطن» و«الحــد» و«المطلـع» في البنيـة الدلاليـة للقـرآن. هـذه المـوازاة الـتي يقيمهـا ابن عـربي بين القـرآن والوجود موازاة أنطولوجية وجودية بقدر ما هي أيضا معرفية؛ لأن أساس الوجود والقرآن معا هـو «العماء = النفس الإلهي»، الذي ظهرت فيه أعيان صور الموجـودات، كما ظهـرت فيه حروف اللغة التي تشكلت منها الكلمات الإلهية.

الوجود // اللغة // القرآن

من هذا المنطلق لا يصبح القرآن مجرد نص لغوي تاريخي تتحدد دلالته وفقا لقواعد وأصول موضوعية في بنية اللغة العربية؛ فاللغة العربية ذاتها مجرد مظهر ومجلي للغة الإلهية. القرآن كلام الله، والوجـود كلام الله كـذلك. وليس المهم عنـد العـارف فهم كلام الله من خلال ظـاهر اللغـة، بل الأهم هـو الاسـتماع إلى المتكلم من خلال مجالي كلامه على مستوي الوجـود والنص معـا: «اتـل القـرآن من حيث هـو كلام الله تعـالي، لا من حيث مـا تـدل عليه الآيات من الأخبـار والأحكام؛ فإنـه الـرَّان (= الصـدأ)[85]، وهكـذا يجب أن تكـون تلاوة العـارف القـرآن تلاوة إنصـات لتلاوة المتكلم؛ فيكون استماع العارف للقرآن استماعا بالإنصات لكلمات الوجـود في «الآفاق» ولكلمات «النفس» من الداخل، حتي يتبين لـه الحق من الآيات في الوجـود/ الآفاق وفي النفس: «ولا تظن يا بني أن تلاوة الحق عليك وعلي أبناء جنسـك من هـذا القـرآن العزيـز خاصـة. ليس هذا حظ الصوفي، بل الوجود بأسره (كتاب مسطور في رق منشور) تلاه عليك سبحانه وتعالي لتعقل عنه إن كنت عالما (وما يعقلها إلا العالمون) ولا تُحْجَبْ عن ملاحظة المُخْتَصَر الشريف من هذا المسطور، الذي هـو عبارة عنك، فإن الحق تعالي تارة يتلوه عليك من الكتاب الكبير الخارج، وتارة يتلوه عليك من نفسك. فاسْتَمع وتأهَّب لخطاب مولاك إليك في أي مقام كنت، وتَحفَّظْ من الـوقر والصـمم؛ فالصـمم آفـة تمنعـك من إدراك تلاوة الحـق عليـك من نفسـك المُخْتَصَرة، وهـو الكتـاب المعَبَّر عنـه بالفرقـان؛ إذ الإنسـان محـل الجمـع لمـا تفـرَّق في العـالم الكبير»[86] وهـذا الربط بين كل من الوجـود (لكتاب الكبير)، والإنسـان (المختصر الشريف) من جهة، وبين «القرآن» من جهة أخري، يجعل فهم النفس وفهم الوجود شرطين لفهم القرآن.

هكذا لا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمهـا إلا الإنسـان الكامـل الـذي تحقـق ببـاطن الوجـود وتجـاوز ظـاهره. وبالوصـول إلى مستوي «الفناء» في الحق يصل العارف إلي مستوي الدلالة الكلي. في هذا المستوي المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية. ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الالغاز أو الرمز، اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوي الظاهر اللغوي العرفي. أليس القـرآن «ذكـرا»، أي تـذكيرا للنبي -صلعم- بمـا سـبقت لـه مشـاهدته من الحقـائق في معراجـه، وفقـا لفهم ابن عـربي؟ وهـو كـذلك أيضـا بالنسـبة للعـارف الـذي سـلك على درج خُطي محمـد في معراجـه. وهكـذا يصـبح القـرآن بالنسبة لكل من النبي والعارف خاليا من الإجمال والألغاز والرموز والتورية، التي توجد في

الشعر مثلا: «قال تعالي: وما علمناه الشعر وما ينبغي له» فإن الشعر محل الإجمال والرموز والالغاز والتورية، أي ما رمزنا له شيئا ولا لغَّزّناه، ولا خاطبناه بشيء ونحن نريد شيئا آخر، ولا أجملنا له في الخطاب. إن هو إلا ذكر لما شاهده حين جذبناه وغيبناه عنه وأحضرناه بنا عندنا، فكنا سمعه وبصره. ثم رددنا إليكم لتهتدوا به في ظلمات الجهل والكون، فكنا لسانه الذي يخاطبكم به. ثم أنزلنا عليه مذكِّرا يذَكِّره بما شاهد؛ فهو ذكر له وقرآن، أي جمع أشياء كان شاهدها عندنا، مبين ظاهر له لعلمه بأصل ما شاهده وعاينه. في ذلك التقريب الأنزه الأقدس، الذي ناله من صلي الله عليه وسلم. ولنا منه من الحظ على قدر صفاء المحل والتهيؤ والتقوى.» (ف ١/٥١)

هل يمكن بعد هذا الشرح والتفصيل أن يعترض معترض حين يستخدم باحث مثل هنري كوربان مصطلح «تأويل» للإشارة إلى بعد أساسي من أبعاد النظام الفكري لابن عربي؟[87] إن عدم استخدام ابن عربي للمصطلح بأي معني إيجابي ليس حكما صحيحا مائة بالمائة، فهو في مجال الحديث عن الرؤي والأحلام يوظف عادة إما مصطلح «التأويل» أو مصطلح «التعبير». وأما تحاشيه لاستخدام مصطلح «تأويل» حين يتصل الأمر بالقرآن فهو أمر مفهوم بعد أن تعلقت بالمصطلح دلالات سلبية في سياق الصراعات الإيديولوجية بين «الشيعة» و«السنة» بصفة خاصة.

ومن الضروري هنا تبيان أن مصطلح «التأويل» اكتسب دلالته غير الحسنة تدريجيا، ومن خلال عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي. ويمكن هنا أن نستشهد ببعض الأقوال التي وردت متناثرة في كتب التاريخ والتفسير من هذه الأقوال ما يروي عن علي بن أبي طالب حين رفع الأمويون المصاحف على أسنة السيوف، بنصيحة الداهية عمرو بن العاص، طالبين الاحتكام للقرآن، الأمر الذي أحدث انشقاقا في صفوف جيشه، فقال علي: «بالأمس حاربناهم على تنزيله واليوم نحاربهم على تأويله»، وهي عبارة تحاول أن تلفت أنظار الذين استجابوا للتحكيم إلى أن هؤلاء القوم من بني أمية يحاولون اليوم التلاعب بالتأويل بعد أن كانوا في سنوات سابقة يرفضون التنزيل. لكن عبارة علي لا تتضمن أي دلالة معيبة لكلمة «تأويل» التي لم تكن بعد قد تحولت إلي مصطلح، بل هي عبارة في واصفة لطبيعة الخلاف. والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال ردا على المحكِّمة كذلك: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»[88] وهو الذي قال لابن عباس وهو بصدد الحجاج مع الخوارج: «لا تحاجهم بالقرآن فإن القرآن حمَّال أوجه، بل حاجهم بالسنة».

وفيما يورده محمد بن جرير الطبري، (القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي) عن بعض التابعين في شرح الآية ٧ من سورة آل عمران، هناك من يقول عن «الذين في قلوبهم مرض» الذين يتبعون المتشابه أن المقصود هم الخوارج[89] والعبارة في دلالتها الحرفية تعني

أنهم يقصدون إلى تأويل المشابه. من القرآن واتباعه. بهدف الفتنة لأن المتشابه لا يعلم تأويله الا الله بنص الآية المذكورة. ولعلنا نعلم جميعا. أن هذه الآية صارت فيما بعد محور جدال عميق. بين المفسرين من الاتجاهات والفرق المختلفة لا حول تأويلها وشرح معناها فقط، بل حول علامات الوقف والاتصال فيها كذلك.

ولعلنا لا نحتاج هنا لشرح ما هو معروف تماما من تعدد التأويلات واختلاف التفاسير بدءاً من القرن الأول الهجري، وهو أمر اتسع ونما في القرون التالية حتى صار مصطلح «المؤوّلة» يضم إلى جانب الخوارج الشيعة والمعتزلة والمتصوفة. ولعل القرن الرابع الذي شهد نمو الفكر الشيعي على مستوي الصياغة الفلسفية. واللاهوتية، هو نفسه القرن الذي شهد قمة العداء بين الدولة السنية ممثلة في دولة الخلافة العباسية. وبين الدولة الشيعية. التي امتد سلطانها حتى القاهرة. وهو كذلك القرن الذي كان قد شهد الانتصار السياسي ممثلا في تأييد الدولة بدءا من عصر المتوكل للفكر الفقهي السني المحافظ، بعد أن كانت في عصر المأمون والمعتصم تتبنى الفكر الاعتزالي وتعادي الموقف الفقهي السني من الطبيعي أن يكون هذا المشهد الذي يصعب في التمييز بين السياسي والفكري، أو بين الدنيوي والديني، له تأثيره في إلصاق دلالة «التحريف» بدلالة «التأويل». الأمر الذي جعل مصطلح «التفسير» يتقدَّم تدريجيا ليكون هو المصطلح الدال علي البراءة. الموضوعية.

إن توظيف مصطلح «التأويل» في مناقشة فكر ابن عربي يستمد مشروعيته لا من العودة بالمصطلح إلى مجال تداوله الأصلي البريء من السلبية. فقط، بل يستمدها معرفيا من حقيقة أن «ابن عربي» يري الوجود كله خيالات. ورؤى وأحلام تشبه ما يتراءي للنائم في نومه. هذا الوجود المصوَّر يحجب الأسماء الإلهية، ولا سبيل إلى النفاذ من الصور إلى الحقائق. المحتجبة. وراءها إلا بالتأويل، عبر معراج الصوفي من «ظاهره» - الذي هو ظاهر الوجود- إلى باطنه، الذي هو الحقيقة. إن من شجاعة. الباحث ألا يتردد في استخدام المصطلح المعبر، ولو تردد «ابن عربي» نفسه في استخدامه لأسباب تاريخية. هذا هو الفارق بين منهج التحليل الفيلولوجي -بالمعني الكلاسيكي- وبين توظيف منهجية مركبة أنثروبولوجية. تاريخية. لغوية.

ولأن قضايا التأويل أوسع من أن يستوعبها بحث واحد أو كتاب مهما كان حجمه، فقد رأينا أن نكتفي في الفصل التالي - السادس والأخير- بتحليل «تأويل» الشريعة، كنموذج يمكن أن يكون كاشفا لنهج الشيخ. ولا نريد أن نكرر أن دراستنا الأولي والتي كانت مخصصة لمناقشة قضايا التأويل لم تستوعب كل القضايا. ومن القضايا التأويلية التي لم تتناولها تلك الدراسة، بسبب تركيزها على القضايا. اللاهوتية -الوجودية والمعرفية.- قضية تأويل الشريعة ولذلك -إلى جانب أسباب أخري سنذكرها هناك رأينا -تخصيص الفصل القادم لما لم يتسع له كتابنا. السابق.

الفصل السادس:
تأويل الشريعة: جدلية الظاهر والباطن

المقصود بمفهوم «الشريعة» في هذا الفصل القوانين والأحكام المشتقة من المصادر الأساسية لتنظيم حياة الفرد المسلم والجماعة المسلمة سواء في مجال الشعائر والعبادات أو في مجال المعاملات والعلاقات الاجتماعية. وإذا كان مصطلح «الشريعة» يستخدم أحيانا ليدل على مجمل النظام الديني الإسلامي الجامع بين العقيدة والقوانين فإننا هنا لا نستخدمه بهذا المعني. والحديث عن «الشريعة» في السياق الإسلامي بهذا المعني المحدد يحيل إلى القوانين والتشريعات الخاصة التي تميز الإسلام، وتفصله عن غيره من الأديان. فإذا كانت الأديان جميعا تلتقي في محتوي «العقيدة»، وهي الإيمان بالله وباليوم الآخر، أي بالثواب والعقاب الذين بدونهما لا يتحقق العدل، فإنها تتمايز من حيث شرائعها وأحكامها من هنا نلمس حرص القرآن الكريم على إبراز هذين الجانبين: وحدة العقيدة في الأديان من جهة، واختلاف الشرائع حسب خصوصية الزمان والمكان من جهة أخري. عن وحدة الدين يمكن الاستشهاد بالنصوص القرآنية التالية:

١- «شرع لكم من الدين ما وصي به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه» (س ٤٢/ آية ١٣).

٢- «إن الذين آمنوا والذين هادو والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٢/ آية ٦٢).

٣- «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٥/ آية ٦٩)

نلاحظ هنا أن القرآن يضع معيارا للدين يتمثل في «الإيمان» بالله وباليوم الأخر من جهة، وفي «العمل الصالح» من جهة أخري. وفق هذا المعيار العام يكون الخلاص بالمعني العام الدنيوي والأخروي على السواء: انعدام الخوف وغياب الحزن، أو بعبارة أخري تَحَقُّق الأمن وحضور البهجة والمسرة. وهذا المعيار يستوعب كل الأديان من يهودية ومسيحية بالإضافة إلى الصابئة. هذا الدين العام الشامل هو «الإسلام» بالمعني اللغوي، أي التوجه الكامل لله مع «الإحسان» في الفعل والسلوك. وردا على تعصب أهل الأديان السابقة علي الإسلام ضد المسلمين الأوائل وزعمهم أن الجنة لن يدخلها إلا اليهود والنصارى يقول

القرآن: «بلي من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (س٢/ آية ١١٢).

تتسع دائرة الخلاص الديني وفقا لهذا المفهوم العام الشامل للإسلام لتشمل أصحاب الأديان جميعا بلا تمييز أو تفرقة. لهذا لا يجب أن نستغرب أن كل الأنبياء بلا استثناء يوصفون في القرآن بأنهم مسلمون (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات: ١٩٣/٦، ١٤٣/٧، ٧٢/١٠، ٨٤، ٩٠، ٣١/٢٧، ٣٨، ٤٢،٩١، ٣٩/١٢، ١٥/٤٦). ولكي يزيل الإسلام أي احتمال للتعصب يؤكد أن الفصل بين أصحاب العقائد، بما فيهم «المجوس». عبدة النار. و«المشركون» -عبدة الأوثان- يجب أن يترك لله سبحانه، حيث يكون الحكم له وحده يوم القيامة. «إن الذين أمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله علي كل شيء قدير» (س٢٢/آية ١٧).

في مقابل وحدة «الدين» تختلف الشرائع، فلكل جماعة دينية جعل الله «شرعة ومنهاجا»، وكانت المشيئة الإلهية قد اقتضت إلا يكون الناس أمة واحدة (س٥ /آية ٤٨). الأمر الذي يقتضي أن يعمل اليهود بشريعتهم ويعمل النصارى بشريعتهم ويعمل المسلمون بشريعتهم. على هدي هذه المبادئ القرآنية ينتج ابن عربي خطابه. وقد سبق أن حللنا في الفصل الثاني كيف يحلل ابن عربي «الشرك» ليرده إلى منطق «الإيمان»، وكيف يحلل مفهوم «الكفر» ليكشف عن بنيته الأعمق في الشعور الإنساني.

١ - اختلاف الشرائع ووحدة التجربة الروحية

ويهمنا هنا قبل الدخول إلى تأويله للشريعة أن نشير إلى أنه يفصل بين التجربة الروحية وبين الإيمان بالشرائع، أو العمل بها ينطلق ابن عربي في هذا التمييز من فهمه لوحدة التجربة الدينية رغم اختلاف الوسائل والأدوات وأساليب الرياضة والمجاهدة الروحية. هذا بالإضافة إلى احترامه الذي ما يفتأ يعبر عنه في كثير من السياقات للرهبنة على أساس أن الرهبان النصارى ينتمون إلى صنف العارفين الذين هم على بينة من أمرهم، رغم اعتمادهم على شرائع منسوخة:

قد ثبت عندنا أن النبي صلي الله عليه وسلم نهي عن قتل الرهبان الذين اعتزلوا الخلق» وانفردوا بربهم، فقال: ذروهم وما انقطعوا إليه. فأتي بلفظ مجمل ولم يأمرنا بأن ندْعُوَهم لعلمه صلي الله عليه وسلم أنهم على بينة من ربهم. وقد أمر صلي الله عليه وسلم بالتبليغ وأمرنا أن يبلغ الشاهد الغائب. فلولا ما علم رسول الله صلي الله عليه وسلم أن الله يتولى تعليمهم مثل تولي تعليم الخضر وغيره ما كان كلامه هذا ولا أقره على شرع منسوخ عنده في هذه الملة». (ف:٢٥١/١).

وعلاوة على ذلك يمكن أن تقوم المجاهدات الروحية على غير شريعة منزلة، وتظل رغم ذلك مجاهدات مشروعة قادرة على إنجاز درجات من العرفان ربما تكون أقل من تلك المجاهدات المبنية علي إيمان بالشرائع المنزلة والعمل بما تشرعه. «ولما كان من لا يؤمن بالشرائع المُنزَّلة يشاركنا في الرياضة والمجاهدة وتخليص النفس من حكم الطبيعة ويظهر عليه الاتصال بالأرواح الطاهرة الزكية، ويظهر حكم ذلك الاتصال عليه مثل ما يظهر على المؤمنين العاملين منا هذه الأعمال بحكم الشرائع المنزلة وقع التشبيه والاشتراك بيننا وبينهم في هذا القدر عند عامة الناس. ولما تعلقوا بالعلوم التي يعطيها كشف الرياضة وإمداد الأرواح العلوية انتقش في هذه النفوس الفاضلة جميع ما في العالم فنطقوا بالغيوب» (ف: ١/ ١٨٠)

لكن الاشتراك في بعض نتائج التجربة الروحية الناتجة عن الرياضات النفسية والجسدية لا يعني عدم الفصل والتمييز بين التجارب المبنية على أساس شرعي وبين تلك المؤسسة على معرفة عقلية. يكاد هذا التمييز يكشف عن محاولات المتصوفة المسلمين ردع سهام الهجوم التي تتهمهم إما باتباع تقاليد غريبة علي الإسلام (= الرهبنة المسيحية) أو بالسير على خطي فلاسفة «الإشراق» مثل «ابن سينا» و«السهروردي» على سبيل المثال[90] يحاول المتصوفة في دفاعهم عن «إسلامية» تجاربهم أن يؤكدوا دائما التمييز بين تجاربهم الروحية- المبنية على الكتاب (القرآن الكريم) والسنة النبوية. وبين تجارب غيرهم من العارفين سواء كانوا رهبانا مسيحيين أم فلاسفة عقليين. من اللافت للنظر أن المتصوفة لا يدينون أي تجربة روحية ولا يقللون من شأنها.

يستشهد ابن عربي بالجنيد شارحا مغزى ما يقول: «قال الجنيد علمنا هذا وإن وقع فيه الاشتراك بيننا وبين العقلاء فأصل رياضتنا ومجاهداتنا وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة؛ فهذا معني قوله علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة. ونتميز يوم القيامة عن أولئك بهذا القدر فإنهم ليس لهم في الإلهيات ذوق؛ فإن فيضهم روحاني وفيضنا روحاني إلهي، لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمي شريعة فأوصلتنا إلى المشرع وهو الله تعالي؛ لأنه جعلها طريقا إليه فاعلم ذلك». (السابق نفسه) هذا التمييز بين الفيض - الروحاني - فقط، والمتاح لكل البشر بصرف النظر عن العمل بالشرائع أو الارتباط بعقيدة بعينها، وبين الفيض «الروحاني الإلهي» المختص بالعاملين بالشريعة المحمدية يبدو تمييزا هاما للدفاع عن التجربة الصوفية من منظور إسلامي.

٢ - الشريعة، الظاهر والباطن

يؤسس ابن عربي باطن الشريعة على أساس أنه انعكاس لباطن الوجود، فكما أن للوجود ظاهرا وباطنا، وكما أن للإنسان كذلك ظاهرا وباطنا، فالخطاب الإلهي يتضمن بالضرورة هذين الجانبين الظاهر والباطن. ومن المنطقي إذن أن يكون للشريعة ظاهر وباطن؛ فالشريعة تظل في النهاية بنية تعبيرية لغوية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر، لكنها ثابتة من حيث الباطن. وليس من المعقول، فيما يري الشيخ، أن يكون الله سبحانه في خطابه إلي البشر قصد مخاطبة ظاهرهم دون باطنهم. وإذا كان عامة الناس قد شغلهم أمر معرفة الأحكام الشرعية وأمر تطبيقها على ظواهرهم، فإن «أهل الله». والشيخ يعني المتصوفة العارفين، وهم قليل. أدركوا أن للأحكام الشرعية نسبة إلى باطنهم كما أن لها نسبة إلى ظاهرهم. ولأنهم لا يغلِّبون الظاهر علي الباطن ولا الباطن علي الظاهر فقد بحثوا عن أحكام الشريعة الباطنة ليجمعوا بين الطرفين معا: الظاهر والباطن.

من الواضح أن الشيخ الأكبر يميز هنا بين «أهل الظاهر» من العامة والفقهاء من جهة وبين «الباطنية» من جهة أخري. أما «أهل الظاهر» فهم أولئك الذين يعتبرون أن مجرد أداء الشعائر وتنفيذ الأحكام الشرعية هي غاية المراد دون اعتبار للمغزى الروحي العميق الكائن وراءها. و«الباطنية» يمثلون الطَّرَف الآخر، وهم الذين يقفون عند المغزى الباطني والروحي العميق للشريعة منفصلا عن ظاهرها بين الطرفين يقف «عباد الله» الذين لا ينكرون الظواهر، ولكنهم لا يتوقفون عندها بقدر ما يتخذونه وسيلة للنفاذ إلى الباطن الروحي العميق.

هذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يتميزون عن الطرفين- أهل الظاهر والباطنية- بقدرتهم على الوصول إلى أحكام الشريعة من مصدرها الأصلي مباشرة دون وسائط «الرواة» و«الناقلين»، وهذا هو الفارق بين «طريق أهل الله» و«طريق الفقهاء والمحدثين» وهم في مصطلح ابن عربي «علماء الرسوم». يقول بصدد هذا التميز: «أخذنا كثيرا من أحكام محمد صلي الله عليه وسلم المقررة في شرعه عند علماء الرسوم، وما كان عندنا منها شيء، فأخذناها من هذا الطريق (=الذوق) ووجدناها عند علماء الرسوم كما هي عندنا. ومن تلك الطريق نصحح الأحاديث النبوية ونردَّها أيضا، إذا علمنا أنها واهية الطرق غير صحيحة. لهذا قرر الشارع حكم المجتهد وإن أخطأ. ولكن أهل الطريق لا يأخذون إلا بما حكم به رسول الله صلي الله عليه وسلم. وهذا الوصي من الأفراد وطريقه في مأخذ العلوم طريق الخضر صاحب موسي فهو على شرعنا وإن اختلف الطريق الموصل إلي العلم الصحيح». (٢٥١/١).

ومعني هذا أن «أهل الله» لا يتميزون فقط بجمعهم بين «الظاهر» و«الباطن»، بل إنهم بالإضافة إلى ذلك. أو بالأحرى بسبب ذلك -قادرون على «تصحيح» الأحكام وتصويب

طرق نقلها وتحملها، الأمر الذي يعطي للجمع بين «الظاهر» و«الباطن» بُعدا تركيبيا؛ فالباطن يصحح الظاهر، والظاهر الصحيح بدوره يجعل النفاذ إلى الباطن أقل صعوبة. لكن «أهل الله» لا يتخذون من قدرتهم تلك على تصويب الأحكام مبررا للحكم على أهل الظاهر بالخطأ، ولا يصلون أبدا إلى مستوي محاكمة من يختلف معهم وإدانته. وهم في ذلك يستندون إلى مبدأ «لكل مجتهد نصيب»، الذي يمثل عندهم قاعدة معرفية أصيلة في الشريعة ذاتها. ولعل هذا «التسامح» المؤسس على قاعدة شرعية هو ما يميز «أهل الله» من غيرهم من علماء الرسوم الذين يسارعون بتكفير من يخالفهم، خاصة من علماء الصوفية.

إن هذا الخلاف بين «أهل الله» وبين الفقهاء من علماء الرسوم قد يصل أحيانا إلى حد «الصراع»؛ ذلك أن علماء الرسوم ما أسرع ما يحاكمون «أهل الله» فيحكمون عليهم بالكفر والمروق عن الدين والعقيدة. وكثيرا ما يتعرض ابن عربي لهذا الاختلاف والصراع شاكيا متألما، ولكنه في عمق خطابه يسعي إلى إبراز الفروق المعرفية بين «الطرفين»، فأهل الله تغمرهم الحيرة المعرفية والعجز عن ادعاء «اليقين»؛ إذ الحقيقة نفسها تتلون وتتشكل كما يتخذ «الماء» شكل الإناء الذي يوجد فيه ويتلون بلونه، رغم حقيقة أن «الماء» لا شكل له ولا لون. لكن الفقهاء من جانب آخر يزعمون امتلاكهم للحقيقة، ويتصورون أنفسهم حراسها والمدافعين عنها؛ ذلك أنهم لا يدركون ما يدركه «أهل الله» من سريان «التجليات الإلهية» في كل شيء ولا يدركون شيئا من تغيرها وتبدُّلها في كل آن. إنهم لا يدركون «سر الخلق الجديد»، الذي يدركه «أهل الله» في بواطنهم. المشكل إذن يكمن في أن الوقوف عند الظاهر-موقف الفقهاء وعلماء الرسوم- فضي إلي التعصب، بل يفضي إلي «الإرهاب» المعنوي والمادي والتاريخ الذي شهد محاكمات «الحلاج» و« السهروردي» يشهد علي صحة ذلك. يقول الشيخ مميزا بين «أهل الله» و«أهل الفكر» من جهة، وبينهم وبين خصومهم من علماء الرسوم معرفيا من جهة أخري، كاشفا عن خطورة التعصب المبني علي ادعاء امتلاك الحقيقة: «أصحاب الأفكار ما برحوا بأفكارهم في الأكوان فلهم أن يحاروا ويعجزوا، وهؤلاء (= اصحاب الحيرة من أهل الله) ارتفعوا عن الأكوان وما بقي لهم شهود إلا فيه (= في الله) ؛ فهو مشهودهم. والأمر بهذه المثابة فكانت حيرتهم باختلاف التجليات أشد من حيرة النُّظار (= أهل النظر من الفلاسفة والمتكلمين علي السواء) في معارضات الدلالات (=يعني عند تعارض الأدلة). فقوله صلي الله عليه وسلم، أو قول من يقول من هذا المقام، «زدني فيك تحيرا طلبٌ لتوالي التجليات عليه. فهذا هو الفرق بين حيرة أهل الله وحيرة أهل النظر، فصاحب العقل ينشد:

وفي كل شيء له آية
تدل على أنه واحد

وصاحب التجلي ينشد:

وفي كل شيء له آية
تدل على أنه عينه

فبينهما ما بين كلمتيهما. فما في الوجود إلا الله، ولا يعرف اللهَ إلا اللهُ. ومن هذه الحقيقة قال من قال: «أنا الله»، كأبي يزيد، و«سبحاني» كغيره من رجال المتقدمين، وهي من بعض تخريجات أقوالهم رضي الله عنهم ، فمن وصل إلي الحيرة من المُقَرَّبين فقد وصل. غير أن أصحابنا اليوم يجدون غاية الألم حيث لا يقدرون أن يرسلوا (من العبارات والأوصاف) ما ينبغي أن يرسل عليه سبحانه (منها) كما أرسلت الأنبياء عليهم السلام، فما أعظم تلك التجليات. وإنما منعهم أن يطلقوا عليه ما أطلقت الكتب المنزلة والرسل عليهم السلام عدم الإنصاف من السامعين من الفقهاء وأولي الأمر لما يسارعون إليه من تكفير من يأتي بمثل ما جاءت به الأنبياء عليهم السلام في جنب الله، ويتركون قوله تعالي: (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) لما قال له ربه عز وجل عند ذكره الأنبياء والرسل صلوات الله وسلامه عليهم (أولئك الذين هدي الله فبهداهم اقتده) فأغلق الفقهاء هذا الباب من أجل المُدَّعين الكاذبين في دعواهم ونعم ما فعلوا، وما علي الصادقين من هذا ضرر؛ لأن الكلام والعبارة عن مثل هذا ما هو ضربة لازب، وفي ما ورد عن رسول الله صلي الله عليه وسلم في ذلك (من عبارات وأوصاف) كفاية لهم فيوردونها ويستريحون من :تَعَجُّب - وضحك - وتبشبش- ونزول - ومعية- ومحبة. وشوق، وما أشبه ذلك مما لو انفرد بالعبارة عنه كُفِّر وربما قُتِل. وأكثر علماء الرسوم عدموا علم ذلك ذوقا وشربا؛ فأنكروا مثل هذا من العارفين حسدا من عند أنفسهم، إذ لو استحال إطلاق مثل هذا علي الله تعالي ما أطلقه على نفسه ولا أطلقته رسله عليه... وأكثر العامة تابعوا الفقهاء في هذا الإنكار تقليدا لهم، لا بل بحمد الله أقل العامة. وأما الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلي مشاهدة هذه الحقائق لشغلهم بما دُفعوا إليه، فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه إلا القليل منهم فإنهم اتهموا علماء الرسوم في ذلك لِما رأوا من انكبابهم علي حطام الدنيا وهم في غني عنه وحب الجاه والرياسة وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز. وبقي العلماء بالله تحت ذل العجز والحصر معهم كرسول كذبه قومه وما آمن به واحد منهم. (٣٠٣/١ – ٣٠٤)

إن الخطاب الإلهي للبشر، بما يتضمنه من شرائع وأحكام، لا يخاطب الظاهر دون الباطن من الإنسان. ولا يمكن تصور أن المطلوب مجرد الأداء الشكلي للشعائر والأحكام دون أن ينعكس هذا الأداء على «الباطن» الروحي، فتكتمل الدائرة التي تصل الظاهر والباطن، وتصل الإنسان بالوجود، وتعيد الإنسان إلى أصل وجوده الروحي العميق، أي إلى أصله الإلهي. يقول الشيخ: «إن الله خاطب الإنسان بجملته وما خصَّ ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره. فتوفرت دواعي الناس أكثرهم إلى معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم

وغفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم، إلا القليل وهم أهل طريق الله؛ فإنهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا. فما من حكم قرروه شرعا في ظواهرهم إلا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة إلى بواطنهم أخذوا على ذلك جميع أحكام الشرائع فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطنا ففازوا حين خسر الأكثرون. ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظاهر شيئا، تسمي «الباطنية» وهم في ذلك علي مذاهب مختلفة. وقد ذكر الإمام أبو حامد في كتاب المستظهر له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبين خطأهم فيه. والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه». (ف١ /٣٧٢-٣٧٣)

ولعل في نقد الشيخ للباطنية. الطرف الآخر لأهل الظاهر من الفقهاء وعلماء الرسوم - وإحالته إلى كتاب «أبي حامد الغزالي» المعروف لنا باسم «الرد على الباطنية» حسب الطبعة التي حققها «عبد الرحمن بدوي» - ما ينهض دليلا حاسما للرد على الباحثين الذين يزعمون أن الشيخ يعلن تمسكه بالظاهر على سبيل «التَّقِية» لا غير. إن «الظاهر» و«الباطن» ليسا مجرد وجهين لعملة واحدة، بل هما حقيقتان مستمدتان من حقائق الألوهية ومن الأسماء الإلهية الواردة في القرآن: (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم) وهذا الدليل القرآني حاضر دائما في خطاب ابن عربي، يكاد يتكرر في كل صفحة من صفحات الفتوحات. وعلي ذلك فالحرص على الكشف عن المعاني والدلالات «الباطنة» للشرائع والأحكام لا يمكن اعتباره إهدارا للظواهر، فلا باطن بلا ظاهر، ولا ظاهر إلا ووراءه باطن روحي عميق. إن التصور الدائري للوجود عند ابن عربي يجعل الظاهر والباطن تجليات لحقيقة واحدة. هذه الحقيقة يمكن أن تتمثل هندسيا في العلاقة بين محيط الدائرة ومركزها، فكل نقطة يمكن تخيلها من نقاط المحيط تواجه نقطة المركز بذاتها. وهكذا دائرة الوجود؛ فكل موجود روحي أو حسي ينظر إلى موجده مباشرة، أي يدرك أصله ومنشأه. بعبارة أخري كل ظاهر في الوجود يدرك باطنه.

٣- الشريعة، ميزان اعتدال الكون

يمثل مفهوم «الشريعة» «الميزان» الذي على أساسه يعتدل نظام الكون، وبدون وجود هذا الميزان يخْشَي على نظام الكون أن يعتوره الاختلال. إن الأسماء الإلهية التي توجهت على إظهار أعيان الممكنات من حالة العدم تتضمن في طبيعتها وفي دلالتها عناصر الاختلاف، التي انعكست بدورها – عناصر الاختلاف- في بنية الوجود الظاهر. وهذا الاختلاف من شأنه أن يفضي للنزاع، الأمر الذي يهدد نظام الكون بالاختلال. هذا هو الذي يؤسس الحاجة إلى «تشريع» ينظم العلاقات ويضبط الأمور يواصل ابن عربي في تصويره السردي، الذي سبق أن حللنا بعضه في الفصل السابق، قائلا إن أعيان الممكنات توجهت مرة أخري

بالرجاء للأسماء الإلهية معبرة عن خوفها من أن يكون لهذا الاختلاف تأثير سلبي على ظهورهم؛ بمعني أنهم قد يجدون أنفسهم مرة أخري في حالة «الوجود العدمي» الذي أخرجتهم الأسماء الإلهية منه. ومن الطبيعي أن تحسن الأسماء الإلهية نفس الخطر وتستشعره على وجودها فعودة الممكنات إلى حالتها السابقة من «الوجود العدمي» يعني ذهاب سلطان الأسماء الإلهية، أي تهديد حالة ظهورها هي الأخرى والعودة بها إلى حالة «البطون» في الذات الإلهية، التي هي في «عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء». هكذا نطقت الممكنات مخاطبة الأسماء الإلهية معبرة عن مخاوفها:

أنتم أيها الأسماء لوكان حكمكم على ميزان معلوم وحد مرسوم بإمام ترجعون إليه، يحفظ» علينا وجودنا، ونحفظ عليكم تأثيراتكم فينا، لكان أصلح لنا ولكم». فلجأت «الأعيان» (أعيان الأسماء الإلهية) إلى الاسم «الله»، الذي حوَّلهم إلى الاسم (الإلهي) «المدبِّر»، فقام بأمر الحق بمخاطبة الاسم (الإلهي) «الرب» قائلا له: افعل ما تقتضيه المصلحة في بقاء أعيان هذه الممكنات. وهكذا قام الاسم (الإلهي) «الرب» بوصفه الاسم «الإمام» باتخاذ الاسم (الإلهي) «المدبر» وزيرا أول، والاسم (الإلهي) «المُفَصِّل» وزيرا ثانيا (يدبر الأمر يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون) فحد الاسم (الإلهي) «الرب» لهم ووضع لهم المراسم الإصلاح المملكة (وليبلوهم أيهم أحسن عملا) وجعل الله ذلك على قسمين: السياسة الحِكَمية (النواميس) وهي عن إلهام من الله ولكن واضعيها لا يشعرون والسياسة الشرعية». (١/٣٦٠ – ٣٦١).

هذا هو الميزان الكوني الشامل «التشريع»، لكنه ككل مرتبة في نسق ابن عربي الفكري «ميزان» له جانبان: الثابت والمتغير، أو «الباطن» و«الظاهر»، فهناك الثابت الذي اتفقت عليه كل الشرائع المنزلة من عند الله، وهناك متغيرات الزمان والمكان، كما تعبر عنها الشرائع في تتاليها الزماني الخطي. يقول الشيخ: «تتابعت الرسل على اختلاف الأزمان واختلاف الأحوال، وكل واحد منهم يصدق صاحبه. وما اختلفوا قط في الأصول التي استنفدوا إليها وعبروا عنها، وإن اختلفت الأحكام. فتنزلت الشرائع ونزلت الأحكام، وكان الحكم بحسب الزمان والحال. قال تعالي: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) فاتفقت أصولهم من غير خلاف في شيء من ذلك. وفرقوا بين هذه السياسات النبوية المشروعة من عند الله وبين ما وضعت الحكماء من السياسات الحكمية التي اقتضاها نظرهم، وعلموا أن هذا الأمر أتم وأنه من عند الله بلا شك». (١/٣٦٢).

اختلاف الشرائع هو إذن مجرد اختلاف في التفاصيل والأحكام دون الأصول، بل يذهب ابن عربي إلي القول بأن الشرائع الوضعية - السياسات والقوانين- هي في حقيقتها إلهام من الله. وكيف يوجد في الوجود ما لا يتعلق باسم إلهي، علم ذلك من علمه وجهله من جهله؟ إن الشرائع والسياسات والقوانين التي يظن المفكرون والفلاسفة أنها نتيجة نظرهم وفكرهم

هي في باطنها وحقيقتها إلهام إلهي. هل نفترض أن اختلاف الشرائع - الوضعية والنبوية - اختلاف في التفاصيل والأحكام دون الأصول؟ لا أعتقد أن ابن عربي يمكن أن يعترض على هذا الاستنتاج، خاصة إذا كنا لا ننازعه الزعم بأن الشرائع النبوية أكمل وأتم. لكن في جميع الأحوال لا بد من تفسير اختلاف الشرائع، سواء كانت نبوية أو وضعية، باختلاف بنية الوجود لاختلاف الأسماء الإلهية في دلالتها أليس هذا الاختلاف ذاته هو الذي أسس الحاجة للتشريع المنظم؟

مرة أخري يضعنا ابن عربي داخل دائرة الوجود، أو بالأحرى يجوب بنا على سطح محيطها، حيث لا يهم من أي نقطة تبدأ السياحة لأن النهاية ستعيدك إلى نقطة البدء، فيكون السبب علة ومعلولا في نفس الوقت، وتكون «النتيجة» مقدمة و«المقدمة» نتيجة. كذلك، بلا تعارض من الممكن أن يقال:

١- إنما اختلفت الشرائع لاختلاف النسب الإلهية: (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا).. لو كانت النسبة واحدة من كل وجه، وهي الموجبة للتشريع الخاص، لكان التشريع واحدا من كل وجه.

٢- إنما اختلفت النسب الإلهية لاختلاف الأحوال (كل يوم هو في شأن)، (سنفرغ لكم أيها الثقلان). فظهرت هذه النسب لاختلاف أحوال الخلق (ويصح عكس القضية فيقال اختلفت أحوال الخلق لاختلاف النسب الإلهية، ولا فرق).

٣- إنما اختلفت الأحوال لاختلاف الأزمان، واختلاف أحوال الخلق سببه اختلاف الأزمان عليها. تأويل الشريعة -مرة أخري- إلى فلسفة ابن عربي الشاملة في الله والوجود والإنسان والمعرفة الخ. ان مفهوم «الشريعة»، كما سنري، له ثلاثة أبعاد شأنه شأن كل مفردات فكر ابن عربي: البعد الأنطولوجي (الوجودي)، والبعد الإبستمولوجي (المعرفي) والبعد الأنثروبولوجي (الإنساني). لكن كل بعد من هذه الأبعاد الثلاثة يتضمن في النسق الدائري لفكر ابن عربي البعدين الآخرين، ومرة أخري يتحير الباحث بأي الأبعاد يبدأ عرضه وتحليله.

من حيث البعد الأنطولوجي لنقرأ كيف ينظر الشيخ إلي «أصول الشريعة» أو منابعها -وهي الأصول الأربعة كما صاغها علماء الأصول بدءا من الشافعي وتحددت في «القرآن» مصدرا أول، و«السنة النبوية» مصدرا ثانيا، يليه «الإجماع» ثم الاجتهاد وفقا لقانون «القياس» لنري كيف يربط بينها وبين رباعية الوجود في بعده العام من جهة، وبين القواعد الرباعية الفرعية على مستوي الوجود الطبيعي من جهة أخري. وقد سبق أن بينا في الفصل السابق كيف يصنف الشيخ مراتب الوجود بدءا من مستوي البرزخ الأعلى. أو برزخ البرازخ. حتى عالم الكون والفساد، أو عالم ما تحت فلك القمر، على أساس رباعي. وكما يقيم ابن عربي

الوجود على أساس نظرية «النكاح» والتوالد ينظر إلى «أصول الشريعة» الأربعة كذلك على أساس أنها تنبني على أصلين فاعلين وأصلين منفعلين يقول:

قال الجنيد علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، وهما الأصلان الفاعلان، والإجماع والقياس» إنما يثبتان وتصح دلالتهما بالكتاب والسنة، فهما أصلان في الحكم منفعلان. فظهرت عن هذه الأربع الحقائق نشأةُ الأحكام المشروعة التي بالعمل بها تكون السعادة؛ فإن الموجودات ظهرت عن أربع حقائق إلهية وهي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والأجسام ظهرت عن أربع حقائق: حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة (حيث الحرارة والبرودة فاعلان، واليبوسة والرطوبة منفعلان أيضا). المولدات ظهرت عن أربعة أخلاط: صفراء وسوداء ودم وبلغم» (١٨٠ /٢)

٤- إنما اختلفت الأزمان لاختلاف الحركات، المقصود بالحركات الحركات الفلكية؛ فإنه لاختلاف حركاتها حدث زمان الليل والنهار وتعينت الشهور والسنون.

5- إنما اختلفت الحركات لاختلاف التوجهات، التوجهات هي توجه الحق عليها (= الأفلاك) بالإيجاد لقوله تعالي: (إنما قولنا لشيء إذا أردنا أن نقول له كن فيكون) فلو كان التوجه واحدا عليها لما اختلفت الحركات، وهي مختلفة. قال تعالي: (وكل في فلك يسبحون) فلكل حركة توجه إلهي، أي تعلق خاص من كونه مريدا.

٦- إنما اختلفت التوجهات الاختلاف المقاصد، فلو كان قصد الحركة القمرية بذلك التوجه عين قصد الحركة الشمسية بذلك التوجه لم يتميز أثر عن أثر. والآثار لا شك مختلفة، فالتوجهات مختلفة لاختلاف المقاصد

٧-إنما اختلفت المقاصد لاختلاف التجليات، لو كانت التجليات في صورة واحدة من جميع الوجوه لم يصح أن يكون سوي قصد واحد. وقد ثبت اختلاف المقاصد... فإن الاتساع الإلهي يقضي ألا يتكرر شيء في الوجود. وهو الذي عوَّلت عليه الطائفة، والناس في (لبس من خلق جديد). يقول أبو طالب المكي في «قوت القلوب»: إن الله ما تجلي قط في صورة واحدة لشخصين، ولا في صورة واحدة مرتين.

٨- إنما اختلفت التجليات لاختلاف الشرائع؛ فإن كل شريعة طريق موصلة إليه، وهي مختلفة، فلابد أن تختلف التجليات كما تختلف العطايا (ف١/ ٢٩٥ -٢٩٦) (انظر أيضا الفصوص: الفص الثاني عن العطايا الذاتية والعطايا الأسمائية).

٤ - الشريعة: الأصول والمنابع

لا ينفصل تأويل الشريعة عند ابن عربي عن نسقه الفلسفي العام، أعني عن تصوراته للوجود وللإنسان وللمعرفة. ولهذا لا يجب أن يعجب القارئ أن يحيلنا

(أ) الكتاب

في مناقشته للأصول الأربعة بضيف ابن عربي لإنجازات علماء الأصول بعدا عرفانيا؛ فالكتاب. مثلا. ليس مجرد كلام الله المنزل علي محمد (صلعم) باللغة العربية منجما، بل هو بالإضافة إلى ذلك يتضمن سر ما يمنحه الله للعبد بلا واسطة: ما يكتبه الله في نفس العبد وما يوحي به إليه في قلبه، وما يتلفظ به على لسانه. فإلى جانب التشريعات النصية - أي المنصوص عليها في القرآن- هناك التشريعات القلبية. «كما قال تعالي: كتب في قلوبهم الإيمان؛ فهي كتابة الله، وهو قول الشارع صلي الله عليه وسلم: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك. وقوله: استفت قلبك وإن أفتاك المفتون».. (ف: ٢/ ١٨٤) وكأن الشيخ يقول إن قلب المؤمن «كتاب» له قدرة على التشريع بحكم ما كتب الله فيه من «إيمان». من جهة، وبحكم توجيه النبي للمؤمن أن يستفت قلبه، أي أناة الداخلية، قبل أن يستفتي المفتين، بل وبرغم فتوي المفتين، من جهة أخري. هكذا يضيف ابن عربي لأصول الشريعة قلب المؤمن في موازاة للكتاب، أليس «الإنسان» في النهاية صورة الله؟ وأليس المؤمن هو صورة «الكمال الإلهي»؟ «فهو (= الله سبحانه وتعالي) المؤمن وقد كتب في قلب عبده الإيمان؛ فأوجب له حكما سُمِّي به مؤمنا. وليس الاسم غير المُسمَّي؛ فهو الظاهر في عين الممكن، والممكن له مُظْهِرا. وكل ظاهر في مُظْهِر فقد انضم إلى الظاهرُ إلى المُظْهِر وانضم المُظْهِرُ إلي الظاهر، ولهذا صح أن يكون مُظْهِرا للظاهر فيه فهذا سر الأخذ بالكتاب (= قلب المؤمن) دليلا على ثبوت الحكم». (السابق نفسه).

وابن عربي لا يمل من تأكيد بُعْد «التقوى» مشيرا بطريقة ضمنية إلى «قلب المؤمن» ودوره التشريعي على النحو التالي: قال تعالي: (واتقوا الله ويعلمكم الله) وقال (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) وقال (اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم) مثل قوله في عبده خضر (آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما) فجعل إعطاء الله العلم عبدَه من رحمته. والتقوى عمل مشروع لنا فلابد أن تكون التقوى نسبة حكمها إلي دليل من هذه الأدلة أو كلها في أي مسألة يلزمنا فيها تقوي الله «(ف ٢/١٨٠) هذا من الأصل الأول - الكتاب -فما هو سر الأصل الثاني من أصول الشريعة، السنة النبوية؟

السنة النبوية (ب)

السنة في تعريف الأصوليين هي أقوال النبي صلعم وأفعاله وتقريراته، إي إقراره لفعل من الأفعال وعدم اعتراضه على فاعله. لكن سر «السنة» في تحليل ابن عربي تعود به إلى المعني اللغوي الأصلي «الطريق» أو «الصراط». ولأن هناك طريقان «لأن الأمر محصور بين رب وعبد فللرب طريق وللعبد طريق» (ف:٣/ ١٦٥) والرب طريقه النزول في أوصاف الخلق، وطريق العبد الصعود للاتصاف بأوصاف الحق، فإن «السنة» هي طريق العبد للوصول للرب، في حين أن «الكتاب» هو طريق نزول الرب إلي العبد. ولما كان محمدا هو سر «الكلمة» و«الحقيقة»، بالإضافة إلى أنه لا ينطق عن الهوى وأن حكمه حكم الله وهو ناقل عن الله ومبلِّغ عنه بما أراه الله، فإن سنته هي الطريق إلي الله «والطريق لا يراد لنفسه وإنما يراد لغايته» (ف: ٢/ ١٨٤).

هكذا إذا كان «الكتاب» طريق الرب إلي العبد فإن «السنة» هي طريق العبد إلي الرب، فيلتقي الطريقان؛ لأنهما الان في الظاهر. فقط، أما من حيث الحقيقة. فهما طريق واحد: «والسنة صراط الله الذي (له ما في السماوات وما في الأرض ألا إلي الله تصير الأمور) لأنها - الأمور- على صراطه، وهو غاية صراطه فلا بد للسالك عليه من الوصول إليه فالصراط الواسطة وبواسطة استعداد المُظْهِر بما هو عليه في نفسه حكم علي الظاهر بما سُمّي به؛ فهو أعطاه ذلك الاسم وذلك الحكم صحيح فهذا صراط مستقيم... فهذا سر استدلاله بالسنة». (السابق نفسه).

الإجماع (ج)

أما «الإجماع» وهو الأصل الثالث من أصول الشريعة فله بالمثل جانبان: الإجماع. بالمعني الذي يناقشه الفقهاء. وعلماء الأصول، أي المعني العرفي الظاهر، والإجماع بالمعني الصوفي، وهو طريق «الجمع بين العبد والرب. وكما يتأسس حجية الإجماع. ومشروعيته عند الأصوليين من الفقهاء على كل من «الكتاب» و«السنة» فإن طريق «الجمع»- أو «الإجماع». بالمعني الصوفي- هو مجمع بالسنة في المعني الأول للإجماع. يقرر الشيخ تفصيلا أن مكانة الإجماع تأتي بعد الكتاب والسنة وتستند على أدلتهما في نفس الوقت: «اعلم أن أحكام الشرع المُتفق عليها ثلاثة: الكتاب والسنة المتواترة. والإجماع.. واختلف العلماء في القياس، فمن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام ومن قائل بمنعه، وبه (= المنع) أقول[91].... القرآن أقوي دليل يستَنَد إليه، أو ما صح عن رسول الله صلي الله عليه وسلم، الذي قام الدليل العقلي على صدقه في أنه مخبر عن الله جميع ما شرعه في عبيد الله. وقد يكون الخبر إما بإجماع. من الصحابة وهو الإجماع.، أو من بعضهم بنقل العدل عن العدل، وهو خبر الواحد، وبأي طريق وصل إلينا فنحن متعبَدون بالعمل به بلا خلاف بين

علماء الرسوم. ولهذا يقول أهل الأصول في الإجماع أنه لابد أن يستند إلى نص وإن لم ينطق به». (السابق نفسه).

جدير بالملاحظة أن «ابن عربي» يحصر مفهوم «الإجماع» في جيل الصحابة فقط باعتبار أن إجماعهم علي أمر من الأمور لابد أن يكون مبنيا على نص قولي أو فعلي من سنة النبي، حتى لو لم يكن النص مرويا. وهو بهذا الحصر لا يقول بإجماع العلماء أو الفقهاء، وكيف يقول بحجية إجماعهم وهو لا يفتأ يطلق عليهم اسم «علماء الرسوم» ولا يكف عن نقد منهجهم التكفيري خاصة حين يتصل الأمر بمعارف الذوق والكشف. ومن جهة أخري من الصعب أن يتقبل ابن عربي حجية إجماع الفقهاء، وهو صاحب نظرية قدرة العارف علي الاتصال بمصدر التشريع اتصالا مباشرا، وقدرته من ثم على تصحيح الروايات الضعيفة أو تضعيف الروايات التي تُلقيت على أنها صحيحة كما سنري عما قليل. كان هذا النقاش عن الإجماع بمعناه الفقهي، أما سر الإجماع فهو: «ما أجمع عليه الرب والمربوب في أن الله خالق والعبد مخلوق. وهكذا كل إضافة فلا خلاف بين الله وبين عباده في مسائل الإضافة أينما وجدت وكذلك في المعلومات من حيث هي معلومات» (ف:٢/ ١٨٤).

(د) القياس

ثمة خلاف حول حجية القياس كأداة للاجتهاد في تحديد حكم الشريعة في أمور لم ينزل فيها نص قرآني ولم يرو فيها سنة عن النبي أو إجماع بين الصحابة؛ فقد رفضت «الظاهرية». -وتابعهم ابن عربي في هذا الرفض- أن يكون «القياس» أصلا من أصول الشريعة. يقول: «القياس ممن ليس بنبي حكم علي الله في دين الله بما لا يعلم؛ فإنه (= القياس) طرد علَّة وما يدريك لعل الله لا يريد طرد تلك العلة، ولو أرادها لأبان عنها على لسان رسول الله صلي الله عليه وسلم وأمر بطردها. هذا إذا كانت العلة مما نص الشرع عليها في قضية، فما ظنك بالعلة يستخرجها الفقيه بفقهه ونظره من غير أن يذكرها الشرع بنص معين فيها، ثم بعد استنباطه إياها بطردها، فهذا تحكم بشرع الله لم يأذن به الله.» (ف: ٣٧٥/٣).

لكن الفارق بين فقهاء «الظاهرية» وبين ابن عربي أنهم يحرمون القياس تحريما تاما، بينما يكتفي ابن عربي بعدم الأخذ به، دون أن يخطِّئ الآخذين به. يقول: «وأما القياس فمُختَلَف في اتخاذه دليلا وأصلا؛ فإن له وجها في المعقول: ففي مواضع تزهر قوة الأخذ به على تركه، وفي مواضع لا يظهر ذلك. ومع هذا فما هو دليل مقطوع به؛ فأشبه خبر الآحاد، فإن الاتفاق على الأخذ به مع كونه لا يفيد العلم، وهو أصل من أصول إثبات الأحكام. فليكن القياس مثله إذا كان جليا لا يرتاب فيه. وعندنا - وإن لم نقل به في خفي- فإني أجيز الحكم به لمن أداه اجتهاده إلى إثباته، أخطأ في ذلك أو أصاب، فإن الشارع أثبت حكم المجتهد وإن أخطأ، وأنه مأجور. فلولا أن المجتهد استند إلي دليل في إثبات القياس من كتاب أو سنة أو

إجماع، أو من كل أصل منها، لما حل له أن يحكم به. بل ربما يكون في حكم النظر عند المنصف القياس الجلي أقوي في الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح.». (ف: ٢/ ١٨٠ – ١٨١)

هكذا لا يتبني ابن عربي مفهوما ساكنا ثابتا للقياس يحاكم على أساسه المجتهدين، بل يترك باب الاجتهاد مفتوحا بالقياس، رغم أنه لا يقول به. وبعد أن يشرح أبعاد الخلاف بين المختلفين، ويميز بين القياس الواضح الجلي وبين القياس الخفي الغامض، يؤكد أن العبرة بحق كل مجتهد أنه مكافأ ومثاب، أخطأ في اجتهاده أم أصاب، وأن هذه القاعدة تترك المجال مفتوحا للمختلفين ألا يخطئ أحدهما الآخر، فضلا عن أن يصفه بالكفر والمخالفة لدين الله. ويبلغ دفاع ابن عربي عن «القياس»، رغم أنه لا يقول به ولا يتبني العمل به، حد إثباته إثباتا عقليا، أي من خلال النظر العقلي الذي بسقوطه تنهد الشريعة ذاتها. في هذا السياق يبدو ابن عربي الناقد لعقلانية الفلاسفة والمتكلمين معا أشبه بأحد المعتزلة، بل أشبه بابن رشد، لكن علينا إلا ننسي أن السياق هو الذي تطلب من الشيخ أن يوجع أولئك الرافضين رفضا تاما للقياس والمخطئين لكل مجتهد يعتمد عليه. وعلينا أيضا ألا ننسي أن دفاعه المجيد عن «القياس» يتعلق بالقياس الجلي الواضح دون الخفي الغامض. يقول الشيخ:

والقياس الجلي يشاركنا فيه النظر الصحيح العقلي، وقد كنا أثبتنا ما أثبتنا بالنظر العقلي» الذي أُمرنا به شرعا في قوله تعالي: (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) (أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جِنَّة)، وفي القرآن من قبل هذا كثير؛ فقد اعتبر الشارع حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله أولا وهو الركن الأعظم، ثم اعتبره في توحيده وألوهيته؛ فكلفنا النظر في أنه (لا إله إلا هو) بعقولنا. ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أمرنا به في تصديق ما جاء به الرسول من عنده إذ كان بشرا مثلنا، فنظرنا بالعقول في آياته وما نصبه دليلا على صدقه فأثبتناه. وهذه كلها أصول لو انهد ركن منها بَطُلَت الشرائع ومستند ثبوتها النظر العقلي، واعتبره الشارع وأمر به. والقياس نظر عقلي :أتري الحق يبيحه في هذه الأمهات والأركان العظيمة ويحجره علينا في مسألة فرعية ما وجدنا لها ذكرا في كتاب ولا سنة ولا إجماع، ونحن نقطع أنه لابد فيه من حكم إلهي مشروع، وقد انسدت الطرق، فلجأنا إلي أصل، وهو النظر العقلي، واتخذنا قواعد إثبات هذا الأصل كتابا وسنة، فنظرنا في ذلك فأثبتنا القياس أصلا من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلي، حيث كان له حكم في الأصول فقسنا مسكوتا عنه علي منطوق به، لعلة معقولة، لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع تجمع بينهما في مواضع الضرورة إذ لم نجد فيه نصا معينا ،فهذا مذهبنا في هذه المسألة. وكل من خطأ عندي مثبت القياس أصلا، أو خطَّأ مجتهدا في فرع كان أو أصل، فقد أساء الأدب على الشارع، حيث أثبت حكمه والشارع لا يثبت الباطل، فلابد أن يكون حقا. ويكون نسبة الخطأ إلى

ذلك نسبة خطأ دليل المُخالف، الذي لم بصح عند هذا المجتهد أن يكون ذلك دليلا. والمُخطئ في الشرع واحد لا بعينه؛ فلابد من الأخذ بقوله ومن قوله إثبات القياس، فقد أمر الشارع بالأخذ به وإن كان خطأ في نفس الأمر؛ فقد تعبده به، فإن للشارع أن يتعبد بما شاء عبادَه. وهذه طريقة انفردنا بها في علمنا مع أنا لا نقول بالقياس بالنظر إلينا، ونقوله بالنظر إلى من أداه إليه اجتهاده لكون الشارع أثبته. فلو أنصف المخالف لسكت عن النزاع في هذه المسألة؛ فإنها أوضح من أن ينازِع فيها، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل». (ف: ١٨١/٢.)

من الضروري أن نتوقف هنا قليلا لنتأمل دلالة هذا الدفاع الحار عن «القياس»؛ إذ من الواضح أن ابن عربي حين يقصر القياس على «الأنبياء»، ويمنع غيرهم منه، يقصد أنبياء التشريع وأنبياء العرفان، المتصوفة أصحاب النبوة المكتسبة. (انظر ف: ٣/٢ - ٤، ٤١٧ - ٤١٨ على سبيل المثال) الدليل علي ذلك أن اكتشاف «علة» الحكم الشرعي المنصوص عليه، وطرد هذه العلة بحكمها على واقعة لم يرد فيها نص، يستلزم اتصالا مباشرا بالمشرع لا مجرد الاعتماد على النظر العقلي المجرد.. بهذا التفسير يمكن أن نفهم حرص ابن عربي علي الدفاع عن أدوات أخري للاجتهاد إلى جانب «القياس»، مثل «الاستحسان» و«المصالح المرسلة». بل يصل ابن عربي في دفاعه عن «الاستحسان» إلى محاولة نفي إنكار الإمام الشافعي للاستحسان الذي كان أستاذه «مالك بن أنس» يأخذ به. في رأي الشافعي أن «الاستحسان» رأي يعتمد على الذوق الشخصي، وهو بذلك نوع من التشريع بالتشهي يعني مشاركة المشرع، وهو أمر يرقي إلى مستوي «الشرك» والعياذ بالله.

في راي ابن عربي أن قول الشافعي «من استحسن فقد شرع» قد فهمه الناس فهما خاطئا على غير مراد الإمام. ما يهمنا هنا ليس ادعاء ابن عربي بأنه الوحيد الذي يحسن فهم قصد الشافعي بقدر ما يهمنا ما يكشف عنه هذا الدفاع عن «الاستحسان» من حقيقة موقف ابن عربي من «القياس» خاصة، ومن قضية «الاجتهاد» بصفة عامة. يقول:

والسنة طرق الاقتداء، وأعلاها الاقتداء بالحق حتى أكون في إطلاق أسمائه (= أسماء» الحق) على قريبا من التحقق بها لا من التخلُّق. وأدناها (= طرق الاقتداء) في حق الولي الاقتداء بالذين قال الله فيهم (أولئك الذين هدي الله فبهداهم اقتده). والعلماء ورثة الأنبياء، وما ورثوا إلا العلم. فالسنة النبوية عالية المقام، وهي الجمعية على الدين وإقامته، وأن لا يتفرَّق فيه؛ فهي تعلو بمن يأتيها ويسلك فيها في الحضرات المحمدية إلى غايتها في المعارف والأحوال والتجلي. وأما السنن التي هي الشرائع المستحسنة بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم وهو الاستحسان عند الفقهاء العلماء، الذي قال فيه الشافعي: من استحسن فقد شرَّع، فأخذها الفقهاء على جهة الذم، وهو رضي الله عنه أتي بحقيقة مشروعة لم تفهم عنه؛ فإنه كان من الأربعة الأوتاد، وكان قيامه بعلم الشرع حجبه عن أهل زمانه ومن

بعده[92]..... ولما صح عند الشافعي أن النبي صلي الله عليه وسلم قال: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة، الحديث، فلا شك أن الشرع قد أباح له أن يسن سنة حسنة، وهي من جملة ما ورث من الأنبياء، وهي حسنة أي استحسنها الحق فيه، وهو سنها، فمن استحسن أي سن سنة حسنة فقد شرَّع. ويا عجبا من عدم فهم الناس كلام الشافعي في هذا وهم يثبتون حكم المجتهد وإن أخطأ في نفس الأمر كأبي يوسف فإنه أجاز لهارون الرشيد الخليفة طلاق المُكره، ولم يقل به أحد من الأئمة المجتهدين[93]، وقد أقره الشارع وهو حكم شرعي مقبول لا يحل لأحد من الحكام رده، وقواعد الشرع وأصوله تحفظه. وكالمصالح المرسلة في مذهب مالك، وما قرر الشرعُ حكمَها مجملا وأبان أن واضعها ومتبعيه فيها مأجورون ونهاية التابعين فيها إلي واضعها علي قدره وعلي قدر ما سن نبهتك علي هذا لأن تكون أوقاتك كلها معمورة بالشرائع النبوية والسنن الأصلية، فإن الكَيس ينبغي أن لا يكون غاية عمله إلا نبوة أصلية لا فرعية». (ف: ٢/١٨٧)

وللقياس - بعد هذا النقاش الفقهي المستفيض والدفاع العقلاني المنير لكل أدوات الاجتهاد ومنافذه- سره عند من مثبته، سر يكشفه ابن عربي الذي لا يثبت القياس كما رأينا»: وأما القياس عند مثبته فهو ظهور رب بصفة عبد، وظهور عبد بصفة رب، عن أمر رب. فإن لم يكن عن أمر رب فلا يتَّخَذ دليلا على حكم. أو (= يكون الظهور) عن حميد خُلُق كريم؛ فإنه يتَّخَذ دليلا. وأما ظهور رب بصفة مربوب فلا يشتَرَط فيه الأمر الواجب، ولكن قد يكون عن دعاء وطلب وصيغة الأمر والمعني مختلف. وإن كان هذا مسموعا مُمْثَّلا والآخر كذلك، ولكن بينهما فرقان. فهذا حكم سر القياس في الاستدلال وهو قياس الشاهد علي الغائب بحكم معقول جامع بين الشاهد والغائب، وينْسَب لكل واحد من المنسوبين إليه بحسب ما يليق بجلاله. وإنما قلنا بجلاله؛ لأن الجليل من الأضداد بطلق على العظيم وعلى الحقير.. (ف: ٢/ ١٨٤ – ١٨٥).

في هذا الكشف عن سر القياس يخوض ابن عربي في بحار صعبة، خاض فيها كثيرون قبله لعل من أشهرهم «الحلاج» «والبسطامي» و«النفري» وابن عربي يورد كثيرا أقوالهم شارحا وموضحا أحيانا وناقدا أحيانا أخري. وقبل أن نحاول ملامسة شاطئ بحر ابن عربي نبين حرص الشيخ الأكبر على أن القياس المعتد به عنده، والذي يكشف لنا عن سره، ليس هو القياس الذي يكون في «العالم المشهود» أصلا يقاس عليه «عالم الغيب» وهو «قياس الغائب علي الشاهد» عند المتكلمين. إن قياس ابن عربي يقوم على بنية عكسية يكون فيها «عالم الغيب» أصلا يقاس عليه «عالم الشهادة» فهو «قياس الشاهد علي الغائب». ولأن القياس الفقهي يعتمد علي بنية شبيهة ببنية القياس عند المتكلمين، من حيث أنه بقيس أمر «مسكوتا عنه» في الحكم علي أمر «منطوق بحكمه»، فهو أيضا ليس القياس المعتمد عند شيخنا في الكشف عن سر هذا القياس، الذي هو ظهور الرب بصفة العبد، وظهور العبد بصفة الرب، فقد يبدو ما يرويه ابن عربي من قول «النفري» في مواقفه- موقف السواء -

ملائما لبيان صعوبة المقارنة بين العبد والرب دون إدراك المفارقة، أو ما يسميه ابن عربي الفرقان يقول ابن عربي: «وهذا المنزل منزل شامخ صعب المرتقي، ولهذا سُمِي «عقبة» وأضيف إلي «السويق»»، لعدم ثبوت الأقدام فيها لأنها مزلة الأقدام، فلا يقطعها إلا رجل كامل من رسول ونبي وارث كامل. وهذا هو المنزل الذي سماه النفري في مواقفه (موقف السواء) لظهور العبد فيه بصورة الحق. فإن لم يمن الله علي هذا العبد بالعصمة والحفظ ويثبت قدمه في هذه العقبة بأن يبقي عليه شهود عبوديته بما رأي عليه نفسه من صورة الحق وراي الحق في صورة عبوديته، وانعكس عليه الأمر وهو مشهد صعب». (ف: ٣/ ١٦٥.)

وحالة «الحلاج» الذي صرح بما لا يصح التصريح به شعرا وناله ما ناله بسبب تلك المنزلة الصعبة والمرقي المستحيل يجد من ابن عربي مدافعا مجيدا، يقرأ في أقواله «الفرقان» و«التمييز» بين نفسه وبين محبوبه، وهي قراءة للحلاج ينفرد بها ابن عربي وتناسب مقام تأويل الشريعة، لأنها تتحدث عن معني «الحدود» التي أمر الله الناس ألا يتعدوها. يقول ابن عربي: «واعلم أن الحدود الموضوعة في العالم - أعني الحدود المشروعة التي أمرنا الحق أن لا نتعداها. ثم شرع لنا حدودا تقام علينا إذا تعديناها- كل ذلك لنعرف أن الأمر حُدَّ كله فينا فينا وفيه دنيا وآخرة؛ لأن بالحدود يقع التمييز، وبالتمييز يكون العلم. فلولا الفرقان لما تميزت عين عن عين ولا كان ثم علم بشيء أصلا. وقد تميز لنا ربنا وعنا، كما تميزنا له به وعنه، فعرفنا من نحن ومن هو؛ فإن علينا حالا يقول ذلك الحال بلسانه:

أنا من أهوي ومن أهوي انا

فيكفيه من قوة أثر الحدود أن فرَّق بين «أنا» وبين «من أهوي». ولو أنه يهوي نفسه فحاله يهوي كونه يهوي، وهو الفاعل ما هو عين حالة تهوي، وهو المفعول. فبينَت الحدود الأحوالَ، كما بينت الأعيان. وهذا أعظم ما تصل إليه العبارة في أحدية العين. ولم يقدر على أن يوحِّد الحال ولا ذلك بممكن أصلا. وفي باب العلم اللهُ أوصل ما يكون الأمر وأعظم في الأحدية يكون وجود العالم عين وجود الحق لا غيره. ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية، ولا معني للاختلاف الواقع إلا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز، وإن كان الوجود عينا واحدة، وهو الوجود الحق، فالموجودات والمعقولات مختلفة». (ف: ٤/ ١٦٠.)

هل يمكن الحديث بعد ذلك كله عن «القياس» بالمعني الصوفي العميق؟ نعم ولا، يمكن ولا يمكن! وهذا يدخلنا منطقة المسموح التصريح به والممنوع. يقول الشيخ مميزا بين المجالين في قالبه السردي الأثير عن الأصل والفرع، وهما مجال القياس: ذكرنا في كتاب المشاهد القدسية أنه (=الحق) قال لي: أنت الأصل وأنا الفرع على وجوه منها علمه بنا منا (=العلم الإلهي فرع) لا منه؛ فانظر فإن هنا سرا غامضا جدا. وهو (=العلم الإلهي) عند أكثر

النظار منه لا منا (= أصل لا فرع) أوقعهم في ذلك حدوثا. والكشف يعطي ما ذكرناه، وهو الحق الذي لا يسعنا جهله. ولما سألني عن هذه اللفظة مفتي الحجاز، أبو عبد الله محمد بن أبي الصيف اليمني نزيل مكة، ذكرت له أن علمنا به فرع من علمنا بنا إذ نحن عين الدليل، يقول رسول الله صلي الله عليه وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه، كما أن وجودنا فرع عن وجوده، ووجوده أصل؛ فهو أصل في وجودنا فرع في علمنا به، وهو من مدلول هذه اللفظة. فسرَّ بذلك رحمه الله في ذلك المجلس؛ لأنه (= هذا الشرح) ما يحتمله ولا يقدر ينكره، وما ثم ذلك الإيمان القوي عنده، ولا العلم ولا النظر السليم. فكان يحار فأبرزنا له من الوجوه ما يلائم مزاج عقله وهو صحيح؛ فإن ما ثم وجه إلا وهو صحيح في الحق، وليس الفضل إلا العثور على ذلك». (ف: ١٦١/٤ -١٦٢).

٥- تأويل الفروع، العبادات

يحتل تأويل الشريعة من حيث المساحة في كتاب الفتوحات وحده حوالي الثُّمُن تقريبا، فهو يقع في أكثر من ٤٥٠ صفحة من صفحات المجلد الأول البالغ عددها ٨٠٠ صفحة. وهو يحتل من حيث عدد الأبواب ستة أبواب من الفصل الأول (المعارف)، لكنها أبواب طويلة إذا قورنت بغيرها، ولهذا تحتل هذه المساحة الواسعة من صفحات الكتاب. هذا بالإضافة إلي تناول ابن عربي لموضوع تأويل الشريعة في كثير من الكتب الأخرى، بعض هذه الكتب أحال إليها في الفتوحات، مثل إحالته في تأويل «الطهارة» مثلا إلي كتابي «التنزلات الموصلية» و«مواقع النجوم». أما كون تأويل الشريعة في كتاب الفتوحات مبنيا علي ستة فصول فلأنه أولا، لا يتناول من الشريعة إلا جانب «العبادات» دون «المعاملات» والعبادات خمسة يختص كل منها بباب، يتقدم الأبواب الخمسة باب تمهيدي «في معرفة سر الشريعة ظاهرا وباطنا» وهو الباب السادس والستين. أما الأبواب الخمسة فتتناول أركان الإسلام الخمسة كما وردت في الأثر: «قام الإسلام علي خمس»؛ فباب للشهادة، وباب للصلاة، وباب للصيام، وباب للزكاة، وباب للحج.

ومن الطبيعي أن يري الشيخ أن كل ما كتبه عن الشريعة وتأويلها لم يكن فيه الكفاية، فهو حين يكشف للقارئ عن حدود المدي الذي سيتناوله بالتأويل من أحكام الشريعة في «الفتوحات»، يعبر عن عزمه على كتابة أكثر تفصيلا في الموضوع فيما يستقبل من أيامه: «وكان في نفسي إن أخَّر الله في عمري أن أضع كتابا كبيرا أذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في أماكنها الظاهرة وأقررها[94]، فإذا استوفينا المسألة المشروعة في ظاهر الحكم جعلنا إلى جانبها حكمها في باطن الإنسان؛ فيسري حكم الشرع في الظاهر والباطن، فإن أهل طريق الله وإن كان هذا غرضهم ومقصدهم لكن ما كل أحد يفتح الله له في الفهم حتى يعرف ميزان ذلك الحكم في باطنه. فقصدت في هذا الكتاب إلى الأمر العام من العبادات وهي الطهارة والصلاة والزكاة

والصيام والحج والتلفظ بلا إله إلا الله محمد رسول الله؛ لكونها من قواعد الإسلام التي بُنِي عليها الإسلام».. (٣٧٣/١).

والصورة التي يطرحا الشيخ للإسلام هي صورة «البيت»، البيت الذي مدخله «الإيمان»، وهذا المدخل مكون من ضفتين أو مصراعين: شهادة أن «لا إله إلا الله»، والصفة الأخرى شهادة أن «محمدا رسول الله». أما أركان البيت الأربعة وأعمدته الأساسية فهي: الصلاة والزكاة والصوم والحج: «فالإيمان هو عين البيت ومجموعه، وباب البيت الذي يدخَل منه إليه له مصراعان وهما التلفظ بالشهادتين، وأركان البيت أربعة: وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج. فجردنا العناية في إقامة هذا البيت لنسكن فيه ويقينا من زمهرير نَفَس جهنم وحرورها... ويكفي في هذا الكتاب هذا القدر من العبادات. فأتتبع مسائل أمهات كل باب منها وأقررها بالحكم الكلي باسمها في الظاهر، ثم انتقل إلى حكم تلك المسألة بعينه في الباطن إلى أن أفرغ منها والله يؤيد ويعين» (السابق نفسه).

إذا كانت الإسلام - في النص السابق - هو «بيت الإيمان»، فلا شك أن صورة «الكعبة» هي التمثيل الرمزي له؛ حيث تمثل «الشهادتان» الباب بضفتيه، ضفة التوحيد (لا إله إلا الله) ضفة الإسلام (محمد رسول الله)، كما تمثل الصلاة والزكاة والصيام والحج أركانه الأربعة. وفي نص آخر يقارن الشيخ بين أركان الإسلام وعباداته وبين نظام جيش الملك أو ترتيب حجاب المملكة، ولا شك أن المقصود بالملك أو المملكة هنا «مملكة الله». في هذه المملكة تمثل الشهادتان» حاجبي» الباب، وتمثل الصلاةُ المَيمَنةَ في حين تمثل الزكاةُ الميسرةَ تتواصل البنية الرمزية ليحتل «الصيام» المُقدمة، ويكون مقام الحج الساقة، أو الخلف. ويمكن أن يحدث تبادل للمواقع، فتحتل الصلاة المقدمة، وتصبح الزكاة في الميمنة، في حين يحتل الحج الميسرة، ويكون للصيام مكان الساقة. هذا بالإضافة إلى أن «أهل الله» يمكن تصنيفهم أيضا على أساس نفس التقسيم الخماسي:. أهل «لا إله إلا الله» وأهل الصلاة وأهل الزكاة وأهل الحج وأهل الساقة.. (انظر: ٣٦٥/١).

ومعني هذه التقسيمات والتصنيفات أن الظواهر يمكن بصفة عامة أن تندرج في تصنيفات شتي وفقا للزاوية والمنظور المعرفي.. وكل التصنيفات ممكنة لأن الوجود ليس خطا أفقيا أو خطا رأسيا ولكنه دائرة منشؤها أن نقطتي البداية والنهاية هما في الحقيقة نقطة واحدة، منها خرج العالم من حالة «الوجود العدمي» إلى حالة الوجود الظاهر، ثم إليه تعالي يكون المصير.

لا إله إلا الله - ١

هناك تميز واضح عند ابن عربي بين «العلم» بالتوحيد و«الإيمان» بالتوحيد من جهة، وبين «التلفظ» به من جهة أخري. «العلم» بالتوحيد لا يتوقف فيما يبدو على إرسال الرسل والأنبياء، بل هو تجربة روحية تخترق طبقات الوجود الظاهر وتتواصل - أو يتواصل صاحبها - مع باطن الوجود وروحه. ربما تكون تجربة «حي بن يقظان»، التي كتبها ثلاثة من الفلاسفة المسلمين، آخرهم «ابن طفيل» الأندلسي، وأستاذ ابن رشد، نموذجا لهذا التصور. لقد «علم» حي بن يقظان من خلال تجربته الروحية الشخصية بوحدانية الواحد. من هنا وفي هذا السياق يمكن أن نفهم هذا التميز بين «العلم» و«الإيمان» عند الشيخ. لكن الشيخ حريص على أن يؤسس هذا التميز تأسيسا قرآنيا، وهو من ثم يعتمد على تأويل الآية القرآنية: (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم):

وقال رسول الله صلي الله عليه وسلم في الصحيح: من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله» دخل الجنة، ولم يقل هنا: يؤمن؛ فإن الإيمان موقوف على الخبر. (ف: ٣٦٣/١ (ويقول أيضا: «فإذا قال العالم: لا إله إلا الله لقول رسول الله صلي الله عليه وسلم قل لا إله إلا الله سُمِّي مؤمنا. فمن مات وهو يعلم أن لا إله إلا الله دخل الجنة بلا شك ولا ريب، وهذا من السعداء. فأما من كان في الفترات فيبعثه الله أمة وحده كقس بن ساعدة». (ف: ٣٦٤/١)

هذا التميز بين العلم والإيمان يقابله طرف آخر هو «توحيد التلفظ»، أي النطق بالشهادة، وهو التوحيد الذي يعصم من العقاب الدنيوي، أي محاربة الرسول لغير المؤمن ولكن هذا «التوحيد» اللساني لا مرجعية له يوم تبلي السرائر، أي يوم ينكشف المستور ويصبح ما كان باطنا ظاهرا على مستوي الوجود وعلى مستوي النفوس ولا فرق. إنه يوم الحساب حيث الفعالية إما لتوحيد «العلم» أو لتوحيد «الإيمان» ولا اعتبار لتوحيد «التلفظ». يواصل ابن عربي القول: «فإذا جاء الرسول وبين يديه العلماء بالله وغير العلماء بالله وقال للجميع قولوا: «لا إله إلا الله» علمنا على القطع أنه صلي الله عليه وسلم في ذلك القول مُعَلِّم لمن لا علم له بتوحيد الله من المشركين، وعلمنا أنه في ذلك القول أيضا مُعَلِّم للعلماء بالله وتوحيده أن التَلفُّظ به واجب وأنه العاصم من سفك دمائهم. ولهذا قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم علي الله. ولم يقل حتي يعلموا فإن فيهم العلماء. فالحكم هنا للقول لا للعلم والحكم يوم تبلي السرائر للعلم لا للقول». (ف ٣٦٥/١)

لكن ثمة آفاقا أعمق في مناقشة الشيخ لقضية التوحيد ومستوياته يتعرض لها في سياقات أخري، ويكفينا الآن الإشارة إلى تميزه بين «التوحيد» و«الأحدية»، حيث التوحيد هو مستوي مرتبة الألوهة، أو جمعية الأسماء التي يعبر عنها الاسم «الله» كما سلفت الإشارة.

والأحدية من جهة أخري هي مرتبة «الذات» المطلقة المستغنية عن العالم، السابحة في بحر «العماء» فلا تتعلق بها معرفة ولا يلامسها إدراك، ولا تتمتع إلا بصفة الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء. وهذا مستوي أشبعناه في الفصول السابقة.

٢ - الطهارة

الطهارة مدخل كل عبادة، وهي من الوجهة الشرعية طهارة من «النجس»، وإذا كان الشرك بالله يمثل نوعا من النجاسة. بحسب القرآن (إنما المشركون نجس) فلا شك أن شهادة التوحيد (لا إله إلا الله) تمثل طهارة الاعتقاد. ومن الطبيعي أن نتوقع من ابن عربي أن يميز بين الطهارة الحسية - الاغتسال والوضوء – وبين الدلالة المعنوية للطهارة، التي هي: «صفة تنزيه، وهي معنوية وحسية، طهارة قلب وطهارة أعضاء معينة. فالمعنوية طهارة النفس من سفاسف الأخلاق ومذمومها، وطهارة العقل من دنس الأفكار والشُّبه، وطهارة السر من النظر إلى الأغيار وطهارة الأعضاء متعددة إذ لكل عضو طهارة معنوية ذكرناها في كتاب التنزلات الموصلية في أبواب الطهارة منه». (ف١/ ٣٦٨).

وفي الحديث عن أعضاء الإنسان يحصرها ابن عربي في ثمانية، ويري أن كل عضو من أعضاء الإنسان كائن مكلف بعباداته الخاصة، ومن مجموع هذه العبادات يتشكل عمل الإنسان الفرد- إن ابن عربي من منظور قرآني واضح- حيث تشهد الأعضاء على الإنسان يوم القيامة بالصلاح أو بعدم الصلاح- بنظر للأعضاء بوصفها كائنات، كما الحروف التي هي أمم مثل كافة الأمم، يتعين عليها أداء ما عليها من التكاليف. لكن لأنها جميعا- الأعضاء - تحت تصرف الإنسان، فهو الذي يوجهها إلي الطاعة أو يوجهها إلي العصيان، فإن المسئولية النهائية تقع علي عاتق الإنسان، وتظل الأعضاء شاهدة تشهد له أو تشهد عليه.

وابن عربي يحيل إلى كتابين له فصل فيهما مسائل الطهارة وتكليف الأعضاء. وقد استوفينا الكلام على هذه الطهارة في «التنزلات الموصلية» فأنظرها هنالك نثرا ونظما. وقد رميت بك علي الطريق. ولتصرف هذه الطهارة بكمالها في كل مكلف منك، فإن كل مكلف منك مأمور بجميع العبادات كلها من طهور وصلاة وزكاة وصيام وحج وغير ذلك من الأعمال المشروعة. وكل مكلف منك تصرفه في هذه العبادات بحسب ما تطلبه حقيقته، (لا يكلف الله نفس إلا ما أتاها) وقد (أعطي كل شيء خلقه ثم هدي) أي بين كيف يستكمله فيها وهي ثمانية أصناف لا تزيد لكن تنقص في بعض الأشخاص، وهي: العين والأذن واللسان واليد والبطن والفرج والرجل والقلب لا زائد في الإنسان عليها، لكن تنقص في بعض الأشخاص.. ومن خطاب الشارع تعلم جميع ما يتعلق بكل عضو من هؤلاء الأعضاء من التكاليف. وهم كالآلة للنفس المخاطبة المكلفة بتدبير هذا البدن، وأنت المسئول عنهم في إقامة العدل فيهم... وقد بيناها بكمالها وما لها من الكرامات والأنوار والمنازل والأسرار في كتابنا المسمى

«مواقع النجوم». وما سُبقت في علمي في هذا الطريق إلى ترتيبه أصلا. وقيدته في أحد عشر يوما من شهر رمضان بمدينة المرية سنة خمس وتسعين وخمسمائة. وهو يغني عن الأستاذ، بل الأستاذ محتاج إليه، فإن الأستاذ فيهم العالي والأعلى. وهذا الكتاب علي أعلي مقام يكون الأستاذ عليه، ليس وراءه مقام في هذه الشريعة التي تعبدنا بها. فمن حصل لديه فليعتمد بتوفيق الله عليه؛ فإنه عظيم المنفعة. وما حملني على أني أعرف بمنزلته إلا أني رأيت الحق في النوم مرتين وهو يقول لي: «انصح عبادي»، وهذا من أكبر نصيحة نصحتك به والله الموفق وبيده الهداية». (ف ٣٧٢/١)

٣- الصلاة

إذا كانت الطهارة مدخل العبادة، فإن الصلاة هي مخ العبادة، سواء بمعناها اللغوي - الدعاء - أو بمعناها الاصطلاحي - والصلاة في الإسلام - كما في كل الأديان- هي حالة «تواصل» بين الإنسان وخالقه، تبدأ بالطهارة استعدادا لهذا اللقاء ثم تُستفتح بالتكبير (الله أكبر) دخولا إلى الحرم الإلهي، يليها قراءة أم الكتاب، وهي وإن كانت سورة من سور القرآن - كلام الله - إلا أنها كلها تعبير إنسانيا يكون «الله» فيه هو المخاطب. وكما سنتابع مع ابن عربي فإن الاستجابة الإلهية لدعاء «أم الكتاب» تكون استجابة خفية. والأمر مشروح في حديث قدسي، يقول فيه النبي أن الله يقول: قسمت الفاتحة بيني وبين عبدي، فإذا قرأ العبد «الحمد لله رب العالمين» يقول الله «حمدني عبدي»، وإذا قال العبد «الرحمن الرحيم» يقول الله «أثني علي عبدي»، وإذا قال العبد «مالك يوم الدين» يقول الله «مجدني عبدي»، وإذا قال العبد «إياك نعبد وإياك نستعين»، قال الله «هذه بيني وبين عبدي». فإذا قال العبد «اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين» قال الله «هذه لعبدي ولعبدي ما سأل». هذا التواصل يتعمق من خلال الركوع والسجود الذي يتكرر حسب ركعات الصلاة. فإذا حسبنا عدد الركعات في الصلوات الخمس المفروضة لوجدنا أن عملية التواصل تلك تحدث سبع عشرة مرة في اليوم، وتتزايد كلما زاد المؤمن من نوافله، أي الصلاة غير المفروضة.

وابن عربي بالإضافة إلى المعني العرفي الاصطلاحي للصلاة - صلاة الإنسان- يعدد أنواعا أخري اعتمادا على الاستخدام القرآني لكلمة «صلاة»، حين تضاف إلي الله وحين تضاف إلى الملائكة. فهي بمعني «الرحمة» وذلك حين تضاف الصلاة إلي الحق: (هو الذي يصلي عليكم) أي يرحمكم بأن يخرجكم من الظلمات إلي النور (أي من ظلمات العدم إلي نور الوجود) يقول من الضلالة إلي الهدي ومن الشقاء إلى السعادة.». وهي تعني طلب «الرحمة والاستغفار والدعاء للمؤمنين»، حين تضاف للملائكة: (هو الذي يصلي عليكم وملائكته) ويستغفرون اللذين آمنوا يقولون: (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم

وقهم السيئات) «والمعني الثالث هو المعني الكوني، التسبيح «حين تضاف إلى كل ما سوي الله من ملك وإنسان وحيوان ونبات وجماد: (ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات ومن في الأرض) (ومن الطير صافات كل قد علم صلاته وتسبيحه).

وحين يتحدث الشيخ عن الصلوات المشروعة يعتبر الصلوات الخمس وحدة قائمة بذاتها: «فالصلوات المشروعة ثمان هي الصلوات الخمس والوتر، وهو صلاة الليل، وصلاة الجمعة، والعيدين، والكسوف، والاستسقاء، والاستخارة وصلاة الجنائز. كما أن الأعضاء المكلفة من الإنسان ثمانية؛ لأن الذات مع نسبها ثمانية: الذات والصفات السبع. وأما الأعضاء فالسمع والبصر واللسان واليد والبطن والفرج والرِّجل والقلب. انتهي». (١/ ٤٧٢).

رأينا أن صلاة الله التي بمعني الرحمة، تعني عند ابن عربي الرحمة بنقل الممكنات من حالة العدم إلي حالة الوجود، إنها الرحمة الكونية، وبالمثل تتحدد الصلوات بأنها ثمانية توازيا مع عدد الأعضاء المكلفة في الإنسان من جهة، وتوازيا مع مجموع الذات الإلهية وصفاتها السبعة.

ستر العورة

من شروط صحة الصلاة إلى جانب الطهارة ضرورة ستر العورة، ولعلنا نضيف هنا أن ظهور العورة للإنسان أي ظهورها لوعيه وإدراكه ارتبط في السرد القرآني بمعصية آدم وحواء حين أكلا من الشجرة التي حرم الله عليهم الأكل من ثمرها. فحين أكلا من الشجرة المحرمة (بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة) حسب التعبير القرآني ومن هنا يستمد ستر العورة أهميته في الصلاة، التي يمكن أن توازي «كلمات الرب» التي تلقاها آدم فحررته من الخطيئة بأن «تاب» الله عليه. لكن تأويل ابن عربي للعورة تعني ستر السر الإلهي. يقول: «اتفق العلماء على أن ستر العورة فرض بلا خلاف وعلى الإطلاق، أعني في الصلاة وفي غيرها. الاعتبار: يجب على كل عاقل ستر السر الإلهي الذي إذا كُشف أدي عند من ليس بعالم ولا عاقل إلى عدم احترام الجناب الإلهي الأعز الأحمي..... والاعتبار (في ستر العورة في الصلاة)... ثبت أن المصلي يناجي ربه وأن الصلاة منقسمة قسمين بين الله وبين عبده.».. (٤٤٦/١).

أي أن ثمة اعتباران - أي تأويلان - لستر العورة: الستر العام، ستر السر الإلهي، والستر الخاص في الصلاة، ستر المناجاة بين العبد والرب، وفي المناجاة يلتقي الطرفان ولو بعين الخيال كما ورد في الحديث النبوي: «اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك» وعند الشيخ الأكبر فإن سر العارف يكمن في إدراكه كشفا لله في قبلته، كما قال الرسول أيضا:

«الله في قبلة المصلي «. لكن لستر العورة عند المرأة بعدا آخر. وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في تحديد عورة المرأة فمن قائل «إنها كلها عورة ما خلا الوجه والكفين. ومن قائل بذلك وزاد أن قدمها ليس بعورة. ومن قائل إن كلها عورة»، فابن عربي يري أنها العورة في المرأة السوءتان فقط مثلها مثل الرجل، لكنه يضيف: «وان أُمرت المرأة بالستر فهو مذهبنا، ولكن لا من كونها عورة، وإنما ذلك حكم شرعي ورد بالستر ولا يلزم أن يستر الشيء لأنه عورة. وحين يتجاوز الخلاف الفقهي إلى التأويل بالاعتبار يري أن «المرأة هي النفس، والخواطر النفسية كلها عورة، فمن استثني الوجه والكفين والقدمين فلأن الوجه محل العلم، لأن المسألة إذا لم تعرف على وجهها فما علمتها. وإذا استتر عنك وجه الشيء فما علمته، وأنت مأمور بالعلم بالشيء فأنت مأمور بالكشف عن وجه ما أنت به مأمور، فلا يستر الوجه فإنه ليس بعورة. وأما اليدان وهما الكفان فهما محل الجود والعطاء، وأنت مأمور بالسؤال فلا بد للسائل أن يمد يده بالسؤال، كما لابد للمعطي أن يمد يده بما يعطي فلا يستر كفه.. وأما القدمان فلا يجب سترهما، فإنهما ليستا بعورة لأنهما الحاملتان للبدن كله وناقلتاه من مكان إلى مكان. ومن حكمه التصريف والتصرف يتعذر احتجابه، فلابد أن يظهر ويبرز ضرورة، فبعُد أن يكون عورة تستر». (١/٤٤٦ – ٤٤٧).

هكذا تتحدد معاني «الوجه» و«الكفين» و«القدمين» بان الوجه لا يستر؛ لأنه «محل العلم»، وكذلك اليدان؛ فهما محل الجود والعطاء. ولا تستر القدمان أيضا لأنهما الحاملان للجسد والمحركان له. وباختصار فإن عورة المرأة - بالحقيقة أو بالاعتبار- لا تشمل الوجه والكفين ولا القدمين. فماذا عن جواز أن تكون المرأة إماما في الصلاة؟ «من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء وبه أقول. ومن الناس من منع إمامتها على الإطلاق، ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال الاعتبار: شهد رسول الله صلي الله عليه وسلم لبعض النساء بالكمال. كما شهد لبعض الرجال، وإن كانوا أكثر من النساء. بالكمال وهو النبوة. والنبوة إمامة فصحت إمامة المرأة. والأصل إجازة إمامتها فمن ادعي منع ذلك من غير دليل فلا يسمع له، ولا نص للمانع في ذلك. وحجته في منع ذلك يدخل معه فيشترك ويشرك فتسقط الحجة فيبقي الأمل إمامتها. واعلم أن الإنسان عالم في نفسه كبير، ولهذا يقول العبد: إياك نعبد وإياك نستعين بنون الجمع. وجعل جوارحه وقواه الظاهرة والباطنة منقادة لما يحكم فيها المقدمون عليها وهو: العقل والنفس والهوى. وكل واحد منهم قد يؤم الجماعة في وقت ما، فالطاعة كلها المقربة للعقل، والمباحات للنفس، والمخالفات للهوي. وقد قيل للعقل إذا سئمت النفس من اتباعك في الأمور المُقَرَّبة واقتدائها بك في وقت إمامتك وتقدمت هي في المباحات وأمَّت بك فاتَّبعها وصلِّ خلفها حافظا لها لئلا يخدعها الهوى، فإن الهوى يتبعها في ذلك الحال عسى أن يوقعها في محظور. ففي مثل هذا الموطن تجوز إمامة النفس، وهي إمامة المرأة. فإمامة العقل بمنزلة إمامة

الرجل المسلم البالغ العالم الولد الحلال، وإمامة الهوى بمنزلة إمامة المنافق والكافر والفاسق، وإمامة النفس بمنزلة إمامة المرأة. انتهى». (٤٨١/١)

يبدو موقف ابن عربي من مسألة إمامة المرأة متقدما جدا إذا قورن بالآراء الفقهية الشائعة، فابن عربي يري أنها يجوز أن تؤم الرجال والنساء على السواء. هذا موقفه المبدئي، وعلى أساسه يري أن يمنعون إمامتها مطلقا، أو من يقصرون جواز إمامتها على النساء دون الرجال، لا يعتمدون علي دليل شرعي في المنع. ولكنه على مستوي الاعتبار يقيم موازاة بين «الرجل والعقل» وبين «المرأة والنفس»، وهي موازاة قد تشي بأن المرأة أدني من الرجل. ولا يمكن أن نتوقع من ابن عربي أن يخترق كل المحرمات الاجتماعية في عصره وتاريخه وثقافته؛ خاصة ونحن نعلم أن تحقيق المساواة الكاملة والندية المطلقة بين الرجل والمرأة ما زالت إحدى مشكلات الثقافة الإسلامية المعاصرة. هذا فضلا عن أنها مشكلة بدرجات متفاوتة من الحدة والقوة في المجتمعات المعاصرة، المتقدمة والمتخلفة على السواء. ربما نتلمس الندية في نظرية ابن عربي عن «النكاح الوجودي» حيث يعتمد انبثاق مراتب الوجود كما سبق التحليل في الفصل الخامس على التقاء عنصري الذكورة والأنوثة. يمثل العقل الأول عنصر الذكورة، وتمثل النفس الكلية عنصر الأنوثة، وعن تناكحهما انبثق الجسم الكل، أو العرش. على هذا المستوي فقط تتأكد الندية والمساواة.

يستبين هذا التفاوت بين الندية الكونية وعدم التكافؤ الاجتماعي بين الرجل والمرأة حين يتحدث ابن عربي عن مواقيت الصلاة، حيث تتحدد درجة كمال المرأة في حقيقة كونها تابعا للرجل وملحقا به: «اعلم أن الله ربط إقامة الصلاة بأزمان وهي الأوقات المفروض فيها إقامة الصلوات المفروضات، فقال تعالي: (وأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وربطها بأماكن وهي المساجد، قال تعالي: (في بيوت أذن الله أن ترفع... ويذكر فيها اسمه... يسبح له.... فيها بالغدو والآصال رجال) ولم يذكر النساء، لأن الرجل يتضمن المرأة فإن «حواء» من آدم اكتفي بذكر الرجال دون النساء تشريفا للرجال وتنبيها على لحوق النساء بالرجال. فسمي النساء هنا رجالا، فإن درجة الكمال لم تحجر عليهن بل يكملن كما تكمل الرجال. وقد ثبت في الخبر كمال مريم وآسية امرأة فرعون». (٥٦٥/١).

٤ - الزكاة: العدل الاجتماعي والعدل الكوني

منذ اللحظات الأولي لنزول القرآن وقضية الفقر من أهم القضايا التي ما فتئت تتكرر في سوره وآياته، إلى حد أن زجر اليتيم وحرمان الفقراء والمساكين يقترن دائما في السرد القرآني بالكفر، الذي يستحق عليه صاحبه عذاب جهنم. (انظر على سبيل المثال لا الحصر السور والآيات ٢٤/٦٨، ٤٧/ ٤٢ - ٤٤، ١٠٧/١- ٣) بل إن القرآن يأمر محمدا نفسه (فأما

اليتيم فلا تقهر، وأما السائل فلا تنهر وأما بنعمة ربك فحدث) (س ٩٣ /٦-١٠) من هنا تجاوز القرآن مسألة حض المؤمن علي الصدقة والإحسان للفقراء. وهو موقف النصوص المقدسة في كل الثقافات، وقام بفرض جزء من مال الأغنياء يعطي للفقراء بوصفه واجب عبادي كالصلاة. وكما أن الصلاة تقوم على طهارة الجسد والروح سعيا للاتصال بالله، فإن «الزكاة» تطهير للنفس من الأنانية والشح والبخل؛ أي انها شرط في اكتمال طهارة الروح يقول الشيخ: «فأنزل الله الزكاة كما قلنا طهارة للأموال، وإنما اشتدت على الغافلين الجهلاء لكونهم اعتقدوا أن الذي عين لهؤلاء الأصناف (=من المستحقين للزكاة) مِلك لهم، وأن ذلك من أموالهم. وما علموا أن ذلك المُعَين ما هو لهم وأنه في أموالهم (حق معلوم للسائل والمحروم) لا من أموالهم، فلا يتعين لهم إلا بالإخراج. فإذا ميزوه حين ذلك يعرفون أنه لم يكن من مالهم وإنما كان في مالهم مُدرجا. هذا هو التحقيق، وكانوا يعتقدون أن كل ما بأيديهم هو مالهم وملك لهم، فلما أخبر الله أن في أموالهم حق يؤدونه وما له سبب ظاهر تركن النفوس إليه لا من دَين ولا من بَيع إلا ما ذكر الله من ادخار ذلك لهم ثوابا إلى الآخرة شق ذلك على النفوس للمشاركة في الأموال. فلما علم هذا منهم في جبلّة نفوسهم أخرج ذلك القدر من الأموال من أيديهم، فقال تعالي: (وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه)، (ف١/ ٥٧٣)

ربما يعبر ابن عربي في النص السابق تعبيرا دقيقا عن مفهوم ملكية المال في القرآن، فالمال مال الله، استخلف عليه الإنسان، وبالتالي يكون الاستئثار به عصيانا لإرادة المالك الأصلي. وربما يمكن القول أن الإسلام ضد أن يكون المال (دولة بين الأغنياء منكم) أي متداولا بينهم فقط، وهو بالتالي يحض علي توزيع الثروة توزيعا عادلا لا يبخس المجتهد قدر اجتهاده ولا يكافئ الكسالى. ولكنه يضمن الحد الأدنى الإنساني للحياة الكريمة لكل أعضاء المجتمع وأفراده، بصرف النظر عن الدين أو العقيدة. فالمستحقون للزكاة بنص القرآن الكريم هم (الفقراء والمساكين والعاملين عليها وفي الرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل) دون تحديد لمسلم او غير مسلم، ومن هنا يري الفقهاء أن الزكاة للمسلم ولغير المسلم سواء بسواء. إنها المساواة في متع الحياة الدنيا، أما شان الآخرة فهو متروك لله (يحكم بينهم فيما كانوا فيه يختلفون). ويجب أن يفهم موقف القرآن من «الربا» في هذا السياق. سياق تحقيق العدل الاقتصادي، بدلا من مناقشته خارج هذا السياق وحصره في مسألة «فوائد البنوك» على المدخرات او على القروض.

انطلاقا من أن الزكاة هي حق للمساكين والفقراء فرضه الله في المال. يستنتج ابن عربي انها من حقوق الله كالصلاة والصيام والحج، سواء بسواء. وبما هي حق لله على النفس. فما أسهل ما تتم النقلة من المعني الاصطلاحي إلى «الاعتبار»: «إن الزكاة حق الله تعالي في المال والنفس ما هي حق لرب المال والنفس، فنظرنا في النفس من حيث ما هو لها فلا تكليف عليها فيه بزكاة، وما هو حق الله من تلك الزكاة فيعطيه الله من هذه النفس لتكون

من المفلحين بقوله: (قد أفلح من زكاها - ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) فإذا نظرنا للنفس من حيث عينها قلنا ممكنة لذاتها لا زكاة عليها في ذلك، فإن الله لا حق له في الإمكان تعالي الله علوا كبيرا فإنه تعالي واجب الوجود لذاته غير ممكن بوجه من الوجوه. ووجدنا هذه النفس قد اتصفت بالوجود فقلنا هذا الوجود الذي اتصفت به النفس... ما هو عين ذاتها ولا اتصفت به لذاتها فنظرنا لمن هو فوجدناه لله كما وجدنا القدر المعين في مال زيد - المسمى زكاة- ليس هو مالا لزيد وانما هو أمانة عنده. كذلك الوجود الذي اتصفت به النفس ما هو لها إنما هو لله الذي أوجدها؛ فالوجود لله لا لها ووجود الله لا وجودها، فقلنا لهذه النفس :هذا الوجود الذي انتِ متصفة به ما هو لك وإنما لله خلعه عليك فاخرجيه لله وأضيفيه إلي صاحبه وابق أنتِ علي إمكانِكِ لا تبرحي منه فإنه لا ينقصك شيئا مما هو لك وأنتِ إذا فعلتِ هذا كان لك الثواب عند الله ثواب العلماء بالله، ونلتِ منزلة لا يقدر قدرها إلا الله، وهو الفلاح الذي هو البقاء فيبْقي الله هذا الوجود لكِ لا بأخذه منكِ أبدا، فهذا معني قوله: (قد افلح من زكاها) أي أبقاها موجودة. انتهي. (ف١/ ٥٧٤ – ٥٧٥)

هكذا يصبح زكاة النفس في الاعتبار أن لا تعتبر وجودها، بل تفني في الوجود الحق، وتلك هي حقيقة الزكاة التي يتحقق بها الفلاح. لكن الشيخ الأكبر يحس واجبا عليه أن يحفر عميقا للكشف عن مصدر حب المال وأصله الوجودي والمعرفي. فمن الناحية الوجودية يستمد حب المال أصله من حب «الولد»، لأن انبثاق الموجودات أصله التوالد، سواء في ذلك مراتب الوجود الأساسية أم الموجودات العينية، إنه «النكاح الساري في الذراري»، ولهذا فرض الله الزكاة في «المولدات»: «اعلم أن الله أوجب الزكاة في المولدات، وهي ثلاثة: معدن ونبات وحيوان. فالمعدن ذهب وفضة، والنبات حِنطَة وشعير وثمر، والحيوان إبل وبقر وغنم. فعَمَّ جميع المولدات فأطلق عليها اسم المُوّلَّدات لأنها تولدت عن أم وأب، عن فلك وحركته التي هي بمنزلة الجماع، وهو الأب والأركان الأم. فكان المال محبوبا للإنسان حب الولد. الا تري الله قرنه بالولد في الفتنة فقال: (إنما أموالكم وأولادكم فتنة) فقدم المال علي الولد في الذكر (والله عنده أجر عظيم) إذا رزاكم في شيء منها. فالزكاة - وإن كانت طهارة للأموال وطهارة لأربابها من صفة البخل - فهي رزء في المال بلا شك، ولصاحبها أجر المصاب، وهو من أعظم الأجور».

وبسبب حب المال كانت نصيحة المسيح لقومه: «فقال عيسى عليه السلام لأصحابه: قلب كل إنسان حيث ماله، فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء فحث على الصدقة.. فانظر ما أعجب كلام النبوة وما أدقه وأحلاه. فمن الحَقِ الولد بالوالد ووصله به فله أجر من وصل الرحم؛ فينبغي على الإنسان أن يلْحِقَ ماله من حيث ما هو مُوَلَّد بأبيه الذي تولَّد عنه لأنه قطعة منه». وعلى هذا الأساس يفسر ابن عربي مسارعة بني إسرائيل لعبادة العجل الذي صنعه لهم السامري من حليهم وأموالهم: «وانظر في حكمة السامري

لما علم ما قال عيسى عليه السلام من أن حب المال مُلْصق بالقلوب صاغ لهم العجل بمرأي منهم من حُليهم لعلمه أن قلوبهم تابعة لأموالهم، فسارعوا إلى عبادته حين دعاهم إلى ذلك. فالعارف من حيث سره الرباني مُستَخْلَف فيما بيده من المال، فهو كالولي على مال المحجور عليه». (ف: ١/٦١٠ – ٦١١).

ليس مهما أن ننقد ابن عربي علي أساس أن «السامري» كان من قوم موسي، قبل زمن «عيسى» بدهور متطاولة؛ فالحكمة لا زمن لها، هذا فضلا عن أن مفهوم الزمن عند الشيخ مفهوم وضعي لا حقيقة له في الحقيقة عند العارفين.

٥- الصوم

إذا كانت الصلاة تواصلا مع الله، والزكاة حق لله، فإن الصيام تشبه بالله بما هو امتناع اختياري عن الشهوات. إنه بمثابة «الضياء» الذي ينبع منه «النور». فإذا كانت الصلاة نورا فالصوم أصلها. ومن المرويات المتواترة عن النبي قوله: «كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وانا أجزي به». يري الشيخ الكبر أن الذين عبدوا المسيح من النصارى ظنوه إلها؛ لأنه «كان يصوم الدهر ولا يفطر، ويقوم الليل فلا ينام، فكان ظاهرا في العالم باسم الدهر في نهاره وباسم القيوم الذي (لا تأخذه سنة ولا نوم) في ليله؛ فادُّعِي فيه الألوهية فقيل: (إن الله هو المسيح بن مريم) وما قيل ذلك في نبي قبله، فإن غاية ما قيل في العُزَير أنه ابن الله وما قيل هو الله. فانظر ما أثَّرت هذه الصفة من خلف حجاب الغيب في قلوب المحجوبين من أهل الكشف حتى قالوا: (إن الله هو المسيح بن مريم)».

وفي هذا السياق لا يترك ابن عربي النصارى دون أن يبرئهم من «الكفر» بالمعني الاصطلاحي، ويفسره بالمعني اللغوي، وهو «الستر»، فنسبهم (=الله) إلى الكفر في ذلك إقامة عذر لهم؛ فإنهم ما أشركوا بل قالوا هو الله، والمشرك من يجعل مع الله إلها آخر. فهذا كافر لا مشرك، فقال تعالي: (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم) فوصفهم بالستر واتخذوا ناسوت عيسى مجلي، ونبَّه عيسى علي هذا المقام فيما أخبر الله تعالي تثبيتا لهم فيما قالوا، فقال المسيح): يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم) فقالوا كذلك نفعل فعبدوا الله فيه، ثم قال لهم: (إنه من يشرك بالله فقد حرَّم عليه الجنة) أي حرَّم عليه كنفه الذي يستره، والله قد وصفهم بالستر حيث وصفهم بالكفر، فهي آية يعطي ظاهرها نفس ما يعطي ما هو عليه الأمر في ذلك. والتأويل فيها يلحق بالذم. فإن تفطَّنت لما ذكرناه وقعت في بحر عظيم لا ينجو من غرق فيه أبدا. فما أحكم كلام الله لمن نظر فيه واستبصر، وكان من الله فيه على بصيرة. انتهي».. (١: ٦٨٣).

إذا كان الشيخ يبرئ النصارى من ارتكاب خطيئة «الشرك» ويفسر كفرهم بمعني «الستر»، فإن المشركين كذلك يتمتعون في الأفق التأويلي للشيخ بحق الانتماء إلى الخلاص العام. «ما عبد المشرك إلا الله، لأنه لو لم يعتقد الألوهية في الشريك ما عبده: (وقضي ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ولذلك غار الحق لهذا الوصف فعاقبهم في الدنيا - إذ لم يحترموه - ورزقهم وسمع دعاءهم إذ سألوه الأرزاق لعلمه تعالي أنهم ما لجئوا إلا هذه المرتبة وإن أخطئوا في النسبة». (٣٦٦/١)

لكن إذا كان الصوم الدهري - صوم عيسى - على هذه الدرجة من الالتباس فهو لا شك غير مستحب؛ لذا كان محمد يصوم ويفطر، ويقوم الليل وينام، تأكيدا لحقيقة كونه بشرا. من هنا فإن «أفضل الصيام وأعدله صوم يوم في حقك وصوم يوم في حق ربك، وبينهما فطر يوم، فهو أعظم مجاهدة على النفس وأعدل في الحكم. ويحصل له في مثل هذا الصوم حال الصلاة كحالة الضوء من نور الشمس؛ فإن الصلاة نور والصبر ضياء وهو الصوم والصلاة عبادة مقسومة بين رب وعبد. وكذلك صوم داود عليه السلام صوم يوم وفطر يوم؛ فتجمع ما هو لك وما هو لربك. ولما رأي بعضهم أن حق الله أحق لم ير التساوي بين ما هو لله وما هو للعبد، فصام يومين وأفطر يوما». «وهذا الصيام ينسبه الشيخ الأكبر للسيدة «مريم»، التي أرادت أن تلحق بابنها، ومن فكرة «الالتحاق» يعود الشيخ استطرادا لمكانة المرأة من الرجل من حيث الكمال، ويؤكد أن كمال المرأة مستمد من كمال الرجل. «وهذا كان صوم مريم عليها السلام، فإنها رأت أن للرجال عْليها درجة فقالت عسى أجعل هذا اليوم الثاني في الصوم في مقابلة تلك الدرجة. وكذلك كان فإن النبي صلي الله عليه وسلم شهد لها بالكمال كما شهد بذلك للرجال. ولما رأت أن شهادة المرأتين تعدل شهادة الرجل الواحد قالت صوم اليومين بمنزلة اليوم الواحد من الرجل، فنالت مقام الرجال بذلك فساوت داود عليه السلام في الفضيلة والصوم. فهكذا من غلبت عليه نفسه فقد غلبت عليه أنوثيته، فينبغي أن يعاملها بمثل ما عاملت به مريم نفسها في هذه الصورة حتى تلحق بعقلها. وهذه إشارة حسنة لمن فهمها، فإنه إذا كان الكمال لها لحوقها بالرجال فالأكمل لها لحوقها بربها كعيسي بن مريم ولدها». (٦٨٣/١).

٦- الحج

الحج وإن كان يرتد تاريخيا إلى ما قبل الإسلام، حيث كانت «الكعبة» قبل الإسلام قبلة للحج والتجارة بحكم موقعها في «مكة» طريق التجارة من جهة، وبحكم أنها كانت مجمع الأوثان، آلهة القبائل العربية. ومازالت شعيرة الحج في القرآن تحمل مزيجا من ملامح الديني والدنيوي، إذ الغرض منه أن يشهد الحجيج (منافع لهم ويذكرا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام). وهو في أركان الإسلام يأتي آخرها، إذ أنه

مفروض مرة واحدة في العمر. بشرط القدرة المالية على تكاليف السفر، والقدرة الصحية على تجشم مشقته. وهو من الناحية الشعائرية أقرب إلى الصلاة الكبري بحكم ما يتضمنه من تهليل وتلبية وتضحية، تستعيد تمثيليا قصة فداء ولد «إبراهيم» الذي استجاب للرب وكاد أن يذبح ولده.

ليس ثمة خلاف ملموس بين الفقهاء والمتصوفة في الفهم الرمزي للحج وشعائره، غير أن تأكيد المتصوفة لرمزية الحج يعتمد على مقارنة وموازاة بين «الكعبة» و«قلب المؤمن» من جهة، وبينهما معا وبين «البيت المعمور» في الجنة، الذي تطوف حوله الملائكة، من جهة أخري. ويعلو مجال المقارنة الرمزية عند ابن عربي بصفة خاصة ليصبح «قلب العارف» موازيا لعرش الرحمن، والخواطر التي تطوف به توازي ملائكة العرش. هكذا يفهم الشيخ أن الكعبة في التعبير القرآني هي «بيت الله»، و«الله» هو الاسم الجامع، من هنا تستمد «الكعبة» طبيعتها الجمعية من هنا تصح الموازاة بين الكعبة وقلب المؤمن؛ إذ كما يطوف حول الكعبة الصالحون والطالحون، فقلب المؤمن عرضة لأن تطوف به بالمثل الخواطر الخيرة والخواطر الشريرة، خواطر الملك ووساوس الشيطان سواء بسواء. «العرش» من جهة أخري ينسب إلى الاسم «الرحمن»، ولا تطوف به إلا الملائكة، من هنا يوازيه قلب «العارف». من هنا يمكن المقارنة بين الكعبة والعرش مقارنة عامة، لكن الفارق يبقي عميقا بينهما، الأمر الذي يسمح للشيخ أن يقول إن قلب العارف- الذي يسع الرحمن - أشرف من الكعبة وأعلا مقاما. ألم ينسب إلي النبي قوله على لسان ربه في حديث قدسي: ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن؟

اعلم أيدك الله أن «الحج» في اللسان تكرار القصد إلى المقصود، و«العمرة» الزيارة. ولما» نسب الله تعالي البيت إليه بالإضافة في قوله لخليله «إبراهيم» عليه السلام: (وطهِّر بيتي للطائفين والعاكفين والرُكَّع السجود) وأخبرنا أنه أول بيت وضع للناس معبدا فقال: (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدي للعالمين فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا. ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) جعله نظيرا ومثالا لعرشه، وجعل الطائفين من البشر كالملائكة الحافين (من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) أي بالثناء على ربهم. وثناؤنا علي الله في طوافنا أعظم من ثناء الملائكة عليه سبحانه بما لا يتقارب. ولكن ما كل طائف يتنبه إلى هذا الثناء الذي نريده، وذلك أن العلماء بالله إذا قالوا: «سبحان الله» أو «الحمد لله» أو «لا إله إلا الله» إنما يقولونها بجمعيتهم للحضرتين والصورتين، فيذكرونه بكل جزء ذاكر الله في العالم وبذكر أسمائه إياه. ثم إنهم ما يقصدون من هذه الكلمات إلا ما نزَّل منها في القرآن، لا الذكر الذي يذكرونه، فهم في هذا الثناء نواب عن الحق يثنون عليه بكلامه الذي أنزله عليهم، وهم أهل الله بنص رسول الله صلي الله عليه وسلم، فإنهم أهل القرآن وأهل القرآن هم أهل الله وخاصته فهم نائبون عنه في الثناء عليه.. فهو ثناء إلهي قدوس طاهر نزيه عن الشوب الكوني.. ولما جعل الله قلب عبده بيتا

كريما وحرما عظيما وذكر أنه وسعه حين لم يسعه سماء ولا أرض علمنا قطعا أن قلب المؤمن أشرف من هذا البيت، وجعل الخواطر التي تمر عليه كالطائفين. وكما كان في الطائفين من يعرف حرمة البيت فيعامله في الطواف به بما يستحقه من التعظيم والإجلال، ومن الطائفين من لا يعرف ذلك فيطوفون به بقلوب لاهية وألسنة بغير ذكر الله ناطقة، بل ربما يطوفون بفضول من القول وزور، كان كذلك الخواطر التي تمر علي قلب المؤمن منها مذموم ومنه محمود» (ف١/ ٦٩٧).

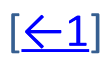
وثمة سؤال يحوم ابن عربي حوله دون أن يصرح به: هل الحج وقف على المسلمين دون غيرهم؟ وبعبارة أخري: إذا كانت الدعوة للحج دعوة «إبراهيم «الذي أمره الله - بنص القرآن - أن يؤذن في الناس للحج، فلماذا لا يدخل في إطار الدعوة «الناس» جميعا؟ من الصعب أن نتوقع أن يطرح الشيخ السؤال هكذا واضحا صريحا لا لبس فيه، لكن ما يقدمه من تحليل لمعني «الإسلام العام» و«الإسلام الخاص»، بالإضافة إلى نفيه وجود «الكفر» في العالم وتأكيده أن «المشرك» ما عبد في الحقيقة إلا الله، ينتهي به إلى نتيجة فحواها أن «الحج «مطلوب من كل مسلم، وما في الكون إلا مسلم: «لأنه ما ثم إلا منقاد للأمر الإلهي، لأنه ما ثم من قيل له «كن» فأبي بل يكون من غير تثبط، ولا يصح إلا ذلك. فإذا وقع الحج ممن وقع منه من الناس ما وقع إلا من مسلم. قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لحكيم بن خزام (الذي كان يتبرر في الجاهلية بأمور من عتق وصدقة وصلة رحم وأمثال ذلك- فتوحات: ٦٢٤/٢): أسلمت على ما أسلفت من خير. ولم يكن مشروعا من جانب الله له ذلك في حال الجاهلية وقبل بعثة الرسول. فاعتبره له الله تعالي الحكم الانقياد الأصلي الذي تعطيه حقيقة الممكن، وهو «الإسلام العام». فمن اعتبر المجموع وجد، ومن اعتبر عين الصفة وجد. ولكل واحد شرب معلوم من علم خاص، فإنه يدخل فيه هذا الإسلام الخاص المعروف في العُرْف الحاكم في الظاهر والباطن معا. فإنْ حَكَمَ في الظاهر لا في الباطن كالمنافق الذي أسلم للتَقِية حتى يعصم ظاهره في الدنيا، فهذا ما فعل ما فعل من الأمور الخيرية التي دُعِي إليها لخيريتها، فما له أجر. والذي فعلها وهو مشرك لخيريتها نَفَعْته بالخير المَنْوي، فلابد أن ينقاد الباطن والظاهر، وبالمجموع تحصل الفائدة مكتملة، لأن الداعي دعاه باسم الجامع (ولله على الناس حج البيت) والمدعو دُعِي من الاسم الجامع لصفة جامعة وهو «الحج»، والحج لا يكون إلا بتكرار القصد، فهو جمع في المعني. فما في الكون إلا مسلم، فوجب الحج على كل مسلم. فلهذا لم يتَصَوَّر فيه خلاف بين علماء الرسوم وعلماء الحقائق، وعالِم الحقائق أتم من عالِم الرسوم في هذه المسألة». (٧٠١/١)

هكذا ندرك أننا مع ابن عربي ندور في دائرة، ننتهي فيها من حيث نبدأ، لكننا لا نعود إلى نفس النقطة؛ إذ يزيدنا الطواف في فلك ابن عربي، والسباحة في محيطه، وعيا يستحيل معه أن تتشابه البداية والنهاية، رغم أنهما نقطة. إنها النقطة التي منها خرج الوجود وإليها يعود. وكما قال لنا ابن عربي في الفصل الأول أنه وصل إلي ما وصل من حالة «الجاهلية» إلي أفق

«ختم الولاية» بفضل اتباع الشريعة والسير علي نهج خاتم الأنبياء، فإن تحليلنا لتأويله للشريعة في هذا الفصل الأخير من كتابنا. قد كشف لنا بعض جوانب التجربة وجوديا وعرفانيا. إن الشريعة هي ميزان الوجود، لها كالوجود ظاهر وباطن، وهي تشمل ظاهر الإنسان كما تشمل باطنه. بالعمل بها ظاهرا وباطنا تنكشف الحجب وتتجلي الحقيقة، وينبثق المعني: معني الوجود والحياة، لكنه المعني الإنساني العام، معني «الدين» و«الإسلام» الذي يشمل كل البشر.

******

Notes



الذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، تحقيق: محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨.

[←2]

:اذكـــر منهـــا على وجـــه الخصـــوص جمعيـــة «اكســـفورد» وموقعهـــا على الشـــبكة الإلكترونيـــة الدوليـــة هو

www.ibnarabisociety.org

[←3]

T. Izutsu, A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism Inb and Lao Tzu, Chuang Tzu, 2 vol. (1966 - 67)

[←4]

A.M. Palacios, El Islam cristianizado, Madrid 1931; Islam and the Divine Comedy, trans. H. Sutherland, London 1926.

[←5]

The Mystical of ibn Masarra and his Followers, trans. E.H. Douglas and H. W. Yoder Leider 1978.

[←6]

The Voyage No Return, translated from by avid Streight, The Islamic Text Society Cam- bridge 2000, pp. 15- 16

[←7]

الفتوحات المكية، القاهرة ١٢٧٤ هجرية، المجلد الرابع ص: ٦٩٦. لأن اعتمادنا على كتب الفتوحات اعتماد اساسي فسنكتفي بعد ذلك بالإحالة إلى كتاب «الفتوحات» في المتن بذكر رقم المجلد ثم رقم الصفحة هكذا: ٦٩٩/٤.

[←8]

عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مكتبة صبيح بالقاهرة ١٩٥٤ / ١٣٧٣، ص: ١٣. والكتاب مؤلف عام ٥٩٥ وفي شهر ربيع الأول علي وجه التحديد «شهر ميلاد النبي محمد عليه السلام» حسب كلام الشيخ نفسه (ص: ١٦ – ١٧).

[←9]

.انظر: روح القدس في محاسبة النفس، دمشق ١٩٦٤/١٣٨٤، ص: ١٩

[←10]

عبد الله بدر الحبشي من أخص تلاميذ الشيخ، محبه بإشبيلية منذ عام ٥٨٠، وألف الشيخ من اجله كتاب «مواقع النجوم» بالمرية سنة ٥٩٥. ومن أجله أيضا كتب كتاب «حلية الأبدال» بالطائف عام ٥٩٩، وكان شرحه لترجمان الأشواق وهو بدمشق تلبية لرغبته هو وتلميذه الآخر «إسماعيل بن سودكين».. وقد توفي عبد الله بدر في حياة الشيخ.

[←11]

هل هو ولد أبو بكر بن طفيل المتوفي ٥٨١/ ١١٨٥ ومؤلف «حي بن يقظان»؟

[←12]

هو نفس «الناسخ» الذي شهد - مع ابن عربي - نقل رفات ابن رشد من «مراكش» إلى «قرطبة»، وهو صاحب العبارة التي يسجلها لنا ابن عربي: «هذا الإمام وهذه أعماله، كما سنري في فصل تال».

[←13]

تحقيق: أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٣٦٥/ ١٩٤٦، ص: ٦٣.

[←14]

فصول الحكم، ص: ٦٢ - ٦٤.

[←15]

Henry Corbin, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, trans. By Ralph Man-hein, Princeton University Press, 1969, p. 5.

[←16]

السابق، ص ٧٥ - ٧٦.

[←17]

وشروط عمر كما يوردها الشيخ تمنع أهل الذمة من الآتي:

أن لا يحدثوا في مدينتهم ولا حولها كنيسة ولا ديرا ولا قُلّية ولا صومعة راهب، ولا يجددوا ما خرب منها .

ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليال يطعمونهم .

ولا يأوون جاسوسا، ولا يكتموا غشا للمسلمين .

ولا يعلموا أولادهم القرآن .

ولا يظهروا شركا، ولا يمنعوا ذوي أقربائهم من الإسلام إذا أرادوه {هل هذا ممكن وهم محرم عليهم تعلَّم القرآن؟ !}

وأن يوقروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس .

ولا يتشبهوا بالمسلمين في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا يتسمون بأسماء المسلمين، ولا يتكنوا بكناهم .

ولا يركبوا سرجا، ولا يتقلدوا سيفا، وأن لا يتخذوا شيئا من سلاح ،

ولا ينقشوا خواتيمهم بالعربية .

ولا يبيعوا الخمور .

وأن يجزوا مقادم رءوسهم، وأن يلزموا زيهم حيث ما كانوا، وان يشدوا الزنانير على أوساطهم ،

والا يظهروا صليبا، ولا شيئا من كتبهم في طريق المسلمين ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضربا خفيفا، ولا يرفعوا أصواتهم في كنائسهم بالقراءة في شيء في حضرة المسلمين، ولا يخرجوا سَعَّايين، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم، ولا يظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين .

فإن خالفوا شيئا مما شورطوا عليه فلا ذمة لهم، وقد حل للمسلمين منهم ما يحل من اهل المعاندة والشقاء. فهذا كتاب العادل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وقد ثبت عن رسول الله صلي الله عليه وسلم أنه قال: لا تُبني كنيسة في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها. فتدبر كتابي تُرّشد إن شاء الله ما لزمت العمل به والسلام» (٦٠٤/٤ – ٦٠٥).

[←18]

انظر مقالة مونتجمري وات عنه في دائرة المعارف الإسلامية، ط٢، دار بريل، ليدن، المجلد ٨، ص: ٦٩٨.

[←19]

في دائرة المعارف W. Madelung لفهم تطور مفهوم «المهدي» في تاريخ الثقافة الإسلامية يمكن مراجعة مقال الإسلامية، المجلد الخامس، ص ١٢٣٠ - ١٢٣٨.

[←20]

انظر عن الدجال مقالة A. Abel 75:في دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثاني، ص.

[←21]
سبق ذكره.

[←22]

.علي مبروك: «الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رشد لابن خلدون»، ص ٨٩. ١١٥: من القسم العربي

[←23]

Steffen Stelzer, "Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn `Arabi, and the Matter of Knowl-edge", pp. 19-55 of the English section.

[←24]

هذا القطب «مداوي الكلوم» هو «الخضر» انظر الفصل السابق.

[←25]

حي بن يقظان، تقديم وتعليق: البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط، ص:٢٩ سنكتفي بعد ذلك بالإحالة في المتن الي رقم الصفحة بين قوسين.

[←26]

تناولنا هذه القضية في سياق دراستنا: الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦، ص ١٦٤ - ١٩٠.

[←27]

تعرضنا لهذه القضية في سياق دراستنا: «خطاب ابن رشد وضغوط الخطاب النقيض»، في العدد المشار إليه سابقا من مجلة «الف البلاغة المقارنة»، الجامعة الأمريكية بالقاهرة، ١٩٩٦، ص ٣٥-٦ من القسم العربي. وقد اعيد نشر الدراسة في كتاب الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الفصل الأول ص: ١٩ - ٥٧.

[←28]

الحديث رواه كل من البخاري ومسلم في صحيحيهما: باب «الإيمان» رقم ٣٧ في البخاري، وباب «الإيمان»، رقم ٥٧ في صحيح مسلم.

[←29]

انظر: أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، القاهرة د.ت.، المجلد الرابع، ص: ٢٦٧.

[←30]

انظر: «ديوان الحلاج» تحقيق: ماسينيون، باريس، 1955.

[←31]

تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢هـ /١٩٥٧ م، المقدمة، ص: ١٦-١

[←32]

انظر: عباس العزاوي: «محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية»، ضمن «الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي»، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٧، ص: ١٣١ وما بعدها.

[←33]

انظر ص ٥: من تصدير أبو العلا عفيفي لكتاب «فصوص الحكم». ويمكن لمن يريد معرفة المزيد عن مؤلفات الشيخ المطبوعة والتي ما تزال مخطوطة، هذا بالإضافة إلى معرفة ما كتب عن الشيخ وفكره وما ترجم من مؤلفاته إلى اللغات المختلفة أن يرجع إلى «دائرة المعارف الإسلامية الكبري». الصادرة عن مركز «دائرة المعارف الإسلامية الكبري، طهران ١٤١٩/ ١٩٩٨، المجلد الثالث، مادة «ابن عربي» ص: ٤٩٦ - ٥٤١ من الطبعة العربية. كذلك يمكن الرجوع إلى مجلة الأعداد الثالث (١٩٨٤) والرابع (،«Journal of Muhyieldin Ibn Arabi Society» ««جمعية محيي الدين ابن عربي ١٩٨٥) على وجه الخصوص.

[←34]

نشر أولا بتحقيق المستغرب الإسباني آسين بلا ثيوس، مدريد ١٩٣٩، وبتحقيق «عزه حصرية» دمشق /١٣٨٦ -١٩٧٠،

ت

[←35]

دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد الدكن، ١٣٦٧/ ١٩٤٨، ضمن «رسائل ابن عربي» جزءان؟

[←36]

القاهرة: ١٣٨٤/ ١٩٦٥.

[←37]

حققه الأستاذ نيبرج مع كتابي «عقلة المستوفز وانشاء الدوائر»، ليدن ١٣٣٩ هجرية.

[←38]

عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة ١٣٧٣/١٩٥٤، ص: ٥ - ٦.

[←39]

السابق، ص ١٥ - ١٧.

[←40]

السابق، ص: ٦.

[←41]

السابق، ص ١٧.

[←42]

السابق، ص: ١٧ - ١٨.

[←43]

السابق: ص: ١٩ - ٢٠.

[←44]

تحقيق وتعليق: محمد عبد الرحمن الكردي ط القاهرة ١٩٦٨، ص ٤ - ٥.

[←45]

التصدير، ص ٢٠ - ٢١. هذا الكلام كتبه أبو العلا عفيفي عام ١٩٤٦، أما الآن فقد حظي كتاب «الفصوص» بترجمات ولكن علي ،Joumal of the Muhyiddin Ibn'Arabi So.59.ciety,vol..iii,1984,pp- جزئية وأخري كاملة. انظر الباحث أن يذكر أن ترجمة «الفصوص» ما زال أمرا صعبا، وهو ما يفسر كثرة الترجمات بالإنجليزية مثلا، الأمر الذي يعكس أن المترجمين والمهتمين بفكر ابن عربي عموما ما زالوا بعيدين عن الرضا عن ترجمة بعينها. هذا من ناحية ومن ناحية أخري لم يكن ممكنا الانخراط في محاولات الترجمة إلا بعد أن كثرت الدراسات وتعددت المداخل والمناهج بعد الدراسات الأولي التي يشير إليها عفيفي، ومنها دون شك دراسته الرائدة The Mystical Philosophy of Muhyid-DinIbnul?Arabi,Cambridge University

[←46]

السابق، ص: ٢١.

[←47]

ص: ١١ من التصدير.

[←48]
الأشاعرة هم أتباع «أبو الحسن الأشعري» (ت: ٩٥٦/٣٢٤)، كان معتزليا ثم اختلف مع اساتذته في بعض القضايا. القضية التي نشير إليها هنا - قضية طبيعة الكلام الإلهي- من القضايا الخلافية التي اثيرت في فترة مبكرة من التاريخ الإسلامي - الربع الأخير من القرن الأول الهجري- وذلك بتأثير الجدل المسيحي الإسلامي حول طبيعة السيد المسيح، وبالتالي حول طبيعة الكلمة الإلهية: هل كانت موجودة منذ الأزل مع الله، فهي «قديمة»، أم أن صفة الأزل و«القدم» تختص بالوجود الإلهي وحده، ومن ثم لا يمكن وصف «الكلمة» الإلهية بالقدم والأزلية؟ كان موقف المعتزلة واضحا، وهو القول بأن الكلمة الإلهية - القرآن في هذا السياق الإسلامي- محدثة مخلوقة ولا يمكن أن تكون أزلية قديمة. وكان موقف جمهرة العلماء هو الامتناع عن الخوض في الموضوع أو الإدلاء براي فيه، لكنهم في نفس الوقت لم يتقبلوا القول الذي قاله المعتزلة سبب هذا الرأي شيئا شبيها بمحاكم التفتيش حين قرر الخليفة العباسي «المأمون» فرض رأي المعتزلة بقوة الدولة علي العلماء، فيما عرف باسم «محنة خلق القرآن»، وهي محنة استمرت بعد وفاته حوالي ١٨ عاما (٨٣٣/٢١٨ - ٨٥٢/٢٣٧). كان موقف الأشاعرة من مشكلة طبيعة الكلام الإلهي -القرآن- التمييز بين الكلمة الإلهية المطلقة الموازية للعلم الإلهي، وبين ظهور الكلام الإلهي في اللغة مقروءا على لسان البشر. وهذا هو التمييز الذي طوره المتصوفة. عن المحنة يمكن مراجعة «دائرة المعارف الإسلامية» المجلد السابع ص ٢: وما بعدها

[←49]

ناقشنا بالتفصيل الخلاف بين «المعتزلة» و «الأشاعرة» حول قضية «اللغة» عموما، ولغة الخطاب الإلهي على وجه الخصوص، في الفصل الأول من دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير» بعنوان «المعرفة والدلالة اللغوية»، ص ٤٣ - ٩٠.

[[←50]](#)

يعتمد المتصوفة عامة، وابن عربي بصفة خاصة، في صياغة هذا المفهوم للغة الإلهية الكونية -الوجود كلمات الله- على ما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾ (سورة الكهف ١٨ – ١٠٩) وقوله تعالى: ﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾ (سورة لقمان ٢٧ – ٣١).

[←51]

الإشارة في هذا الفصل بصفة خاصة وفي الفصل الذي يليه - الفصل الخامس- لكتاب الفتوحات المكية، سيكون الطبعة دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، واستخدام طبعات مختلفة لنفس الكتاب سببه كثرة الأسفار والانتقال، حيث لا تتوفر دائما نفس الطبعة من الكتاب.

[←52]

انظر الشرح التفصيلي الذي يقدمه ابن عربي لرحلة الصوفي الوجودية، ولمراتب المقامات والأحوال في بعديها العرفاني والوجودي، في الفتوحات ٢/١٣٩ - ٣٧٥.

[←53]

.انظر: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٦

[←54]

انظر للنفري: كتاب المواقف، تحقيق: آرثر جفري، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤، ص ٥١. وانظر لابن عربي: ت
نزل الأملاك من عالم الأرواح إلى عالم الأفلاك، تحقيق طه عبد الباقي سرور، و«زكي عطية»، دار الفكر العربي، بيروت ط
١. ١٣٨٠هـ / ١٩٦١، ص: ١١٦

[←55]

عنقاء مُغْرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، سبق ذكره، ص ٢٠ - ٢١.

[←56]

.تنزل الأملاك، سبق ذكره، ص: ٣٦. وانظر أيضا: الفتوحات ١٩٩/١ - ٢٠٠

[←57]

فصوص الحكم، ص: ٤٧ - ٤٨.

[←58]

السابق، ص: ٥٦.

[←59]

عنقاء مغرب: ص ١٣

[←60]
الفتوحات، ٩/١، وقد أشرنا في نهاية الفصل الأول إلي بعض نماذج من التجارب القرآنية ودورها في وصول الشيخ إلي المستوي الذي وصل إليه من الولاية، ختم الولاية المحمدية. وهنا نضيف بعض النماذج الإضافية: ففي سنة / ١٢٢٥/٥٨٦ مثلا يقول أنه قرأ الآية القرآنية «قل ان كان آباؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين» (سورة التوبة ٢٤/٩)، كان ذلك «يوم جمعة بعد الصلاة في المقابر بإشبيلية سنة ٥٨٦ فبقيت فيها سكران مالي تلاوة في صلاة ولا يقظة ولا نوم إلا بها ثلاث سنين متوالية. أجد لها حلاوة ولذة لا يقدر قدرها. وهي من الأذكار المفرقة بين الله وبين الخلق تفريق تمييز، فهو تفريق في جمع وفرقان في قرآن؛ فيجمع بهذا الذكر الفرقان والقرآن. فكل من له عليك ولادة من اي نوع، وفي أي صورة كان من ظاهر وباطن، وسم إلهي وكياني، فهو أبوك. وكل من لك عليه ولادة من أي نوع كان، وفي أية صورة كان، من ظاهر وباطن، واسم إلهي وكياني، فهذا ابنك. فقد يكون ابنك في هذا الذكر عين أبيك، فيكون له عليك ولادة، ولك عليه ولادة، وهو المقام الذي أشار إليه العلاج بقوله:

ولدت أمي أباها إن ذا من عجباني

(الفتوحات ١٧١/٤)

وعن المنزلة التي يمكن استنباطها بطريق الكشف والإلهام من «الذكر» المتضمن في الآية القرآنية: «إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم إليه يرجعون» (الأنعام ٣٩/٦). يقول: «اعلم ايدنا الله وإياك بروح منه أن هذا الذكر لما وفقنا الله تعالي لاستعماله بإشبيلية من بلاد = الأندلس سنة ٥٨٦ بقينا فيه ثلاثة أيام فرأينا بركة في تلك الأيام. وكنا به ثلاثة: انا وعبد الله النزهوني قاضي شرف، وكان عبدا صالحا ضابطا فقيها وشخصا ثالثا من أهل البلد، فجعل علةَ الإجابة السماعَ، لا من قال إنه سمع وهو لم يسمع، كما قال تعالي ينهانا أن نكون مثل هؤلاء فقال: «ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون» (الأنفال ٢١/٨) فالسمع في هذا الذكر هو عين العقل لما أدركته الأذن بسمعها من الذي جاء به المترجم عن الله تعالي وهو الرسول صلي الله عليه وسلم الذي لا ينطق عن الهوى» (الفتوحات ١٧٨/٤).

[←61]

فصوص الحكم، التصدير، ص: ١١.

[←62]

انظر: جواهر القرآن: القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٩ - ٤٢.

[←63]

سنكتب الجزء الذي نحلله من الخطبة ببنط ثقيل، للتمييز بين كلام ابن عربي وتحليلنا.

[←64]

هو الشيخ أبو القاسم بن قسي شيخ طائفة المريدين في الأندلس. مات مقتولا سنة ٥٤٦ كان معاصرا لاثنين من كبار التصوف في الأندلس وهما: أبو العباس بن العَريف وابو الحكم بن برَّجان اللذان اتهما بالزندقة فدعاهما صاحب شمال أفريقية علي بن يوسف إلي مراكش وحبسهما حتى ماتا في السجن. من ذلك الوقت استقل ابن قسي بزعامة الصوفية في الأندلس، وأطلق على اتباعه اسم المريدين فألف منهم جيشا قويا كان له خطره في الشئون السياسية في الأندلس وافريقية على السواء وقد خاض بهذا الجيش مواقع كثيرة في الثورة المعروفة بثورة المريدين، واختلفت عليه الحظوظ، فانتصر في بعضها وهزم في البعض الآخر. ثم انتهي به الأمر إلى أن قتل في ساحة القتال نتيجة لعقد تحالف بينه وبين نصارى البرتغال سنة ٥٤٥ هـ. أما قتله فكان في سنة ٥٤٦ وكان بنفس الرماح التي أمده بها هؤلاء النصارى. وليس هنالك من شك في أن ابن قسي كانت له أمال سياسية واسعة واستغل مريديه لتحقيقها، ولكنه في الوقت نفسه من أكبر رجال الصوفية الذين عرفتهم الأندلس، وأنه كان ينحو في تصوفه منحي أهل المشرق كان من أكبر المعجبين بالإمام الغزالي فكان يقرأ كتبه ويشرحها علانية في مجالسه متحديا في ذلك عرف أهل وطنه الذين كانوا ينقمون كل النقمة علي الغزالي وكتبه. وكل إشارات ابن عربي لابن قسي تدور معظمها حول مسألة الأسماء الإلهية». انظر تعليقات أبو العلا عفيفي علي فصوص الحكم: ٢٥٥/٢.

[←65]

خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، تحقيق محمد الأمراني، آصفي ١٩٩٧، ص ٢١، نقلا عن عبد الرحيم حميد: التصوف اليهودي (القَبّال) والتصوف الإسلامي، دراسة مقارنة لنظريات الوجود والمعرفة في فكر موسي الليوني ومحيي الدين ابن عربي، رسالة دكتوراه مخطوطة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير بالمغرب، ٢٠٠٠-٢٠٠١.

[←66]

إنشاء الدوائر ص: ١٦ - ١٩.

[←67]

The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi, Cambridge University Press, 1939.

[←68]

كان هذا الموضوع محور دراستنا «الاتجاه العقلي في التفسير»: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة سبق ذكره.

[←69]

انظر: عثمان يحيي: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي «ضمن كتب» «الكتاب التذكاري لمحيي الدين ابن عربي» سبق ذكره، ص.238 وانظر ايضا: عبد الرزّاق القاشاني: شرح فصوص الحكم، مصطفي البابي الحلبي، القاهرة ط٢ ١٣٨٦ هـ /١٩٩٦م، ص: 4 - 5.

[←70]

كما حدث في البرلمان المصري عام ١٩٧٩ حيث طالب بعض الأعضاء بمصادرة كتب الشيخ، وبالغ آخرون فطالبوا بحرقها.

[←71]

تصور العلماء العرب ان «الهمزة» تمثل صوتيا أقصى المخارج، وليس الأمر بالطبع كذلك، وربما كانت الألف- حركة المد الطويلة - وليس «الهمزة» هي المقصودة. وليس موضوعنا هنا مناقشة هذا الالتباس بقدر ما نحاول بيان هذا التوازي بين حروف اللغة - مرتبة حسب مخارجها في النفس الإنساني - وبين مراتب الوجود حسب ترتيبها في النفس الإلهي.

[←72]

.وانظر ايضا: كتاب اصطلاح الصوفية، ضمن «رسائل ابن العربي»، سبق ذكره، ص ١٢ – ١٤

[←73]

انظر تصويرا دائريا للمراتب والأسماء الإلهية والحروف المرتبطة بها، ولأسماء أرواح الأنبياء التي تسكن الأفلاك السبعة المتحركة في:

Titus Burckhardt, Mystical Astrology According to Ibn `Arabi, trans. Bulent Raul, Gloucestershire-England 1977, p. 32-33.

[←74]
سورة البقرة (٢): ١١٧ « بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ»؛ آل عمران (٣): ٤٧ «قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ»، ٥٩ «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ»؛ الأنعام (٦): ٧٣ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۖ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ ۚ قَوْلُهُ الْحَقُّ ۚ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنفَخُ فِي الصُّورِ ۚ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ۚ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ»؛ النحل (١٦): ٤٠ «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ»؛ مريم (١٩): ٣٥ «مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ ۖ سُبْحَانَهُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ»؛ يس (٣٦): ٨٢ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ»؛ غافر (٤٠): ٦٨ «هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ۖ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ».

[←75]

في تحليل دلالة الشكل الكتابي لحرف النون، انظر: الفتوحات ٥٣/١.

[←76]

ناقشنا هذه القضية تفصيلا في الفصل المشار إليه سابقا من كتابنا «الاتجاه العقلي في التفسير»، سبق ذكره.

[←77]

يمكن الرجوع لهذه الموازاة في الفتوحات: ١/ ١٢٠ - ١٢١، ٤٤٦٢ - ٤٤٧. وانظر أيضا: إنشاء الدوائر، سبق ذكره، ص ٢١ - ٣٢، وعقلة المستوفز، ص ٣٢ - ٣٣، والتدبيرات الإلهية، ص ١٠٨- وما بعدها. والكتابان ضمن «إنشاء الدوائر»، سبق ذكره.

[←78]

.وانظر أيضا: عقلة المستوفز، ص 45 - 47، وعنقاء مُغْرب، ص ٣٨. وقد سبق ذكرهما

[←79]

فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٤٦، ص:٤٩. وانظر أيضا: الفتوحات ٤٣٩/١.

[←80]

إن الله خلق الإنسان على صورته: حديث ينسب للنبي ورد في صحيح البخاري، باب الاستئذان، رقم ١، وفي مسند ابن حنبل، المجلد الثاني، ارقام ٢٤٤، ٢٥١، ٣١٥، ٣٢٣.... الخ. وانظر كيف ينطلق ابن عربي من هذا الحديث ليستنبط حقيقة الإنسان وتمثيله للصورة الإلهية في الفتوحات، ٤٦٨/٢.

[←81]

عقلة المستوفز، ص ٤٢.

[←82]

عن القلب وموقعه من الملكات الإنسانية، ودوره العرفاني انظر: الفتوحات ٩/١، والتدبيرات الألهية، ص: ١٣٣، واخيرا مواقع النجوم ومطالعة أهلة الأسرار والنجوم، ص: ١٣١.

[←83]

وهو حديث أورده البخاري في صحيحه، كتاب تعبير الرؤيا، رقم ١١، وأورده مسلم في صحيحه أيضا، كتاب المساجد، أرقام ه - ٨.

[←84]

البخاري، باب العلم، رقم ١٠.

[←85]

.العبادلة، تحقيق: عبد القادر احمد عطا، مكتبة القاهرة ط١١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م. ص: ١٤٦

[←86]

مواقع النجوم، سبق ذكره، ص ٦٧ – ٧٨.

[←87]

في دراسته الشاملة William C Chiutick يمثل هذا الاعتراض اعتراضا أساسيا عند The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi?s Mytaphysics of Imagination, State University.199.of New York Press, 1989,p، لدراستي فلسفة التأويل : دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن Chodkiewicz والغريب انه يعتمد علي مراجعة ليحكم علي الدراسة -دون أن يقرأها- بأنها أثر من آثار Studia177-180.slamica 60,1984,pp عربي والتي ظهرت في تأثير مفهوم هنري كوربان عن التأويل.

[←88]

انظر: محمد بن جرير الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط ٤١٩٧٩ م، الجزء الخامس، ص ٤٨ - ٤٩ وكذلك ص ٦٦.

[←89]

الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٧١ م الجزء السادس، ص ١٩٨.

[←90]

يؤكد الشيخ في نص شديد الدلالة الفارق بين شهوده وشهود أهل الكمال من المتصوفة وبين شهود فلاسفة الاستشراق، كما يمثلهم «شهاب الدين السهروردي»، فيقول مميزا بين التجلي الذاتي -حيث لا لذة ولا كلام ولا خطاب، وحيث لا فاصل زمنيا بين «الشهود»، و«العلم»- وبين التجلي «الصوري»، أي في صور الموجودات حيث يكون الكلام والخطاب والالتذاذ: قال بعضهم شهود الحق فناء ما فيه لذة لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ فليس التفاضل ولا الفضل في التجلي وإنما التفاضل والفضل فيما يعطي الله لهذا المُتَجَلّي له من الاستعداد. وعين حصول التجلي عين حصول العلم لا يعقل بينهما بون كوجه الدليل في الدليل سواء، بل هذا أتم وأسرع في الحكم. واما التجلي الذي يكون معه البقاء والعقل والالتذاذ والخطاب والقبول فذلك التجلي الصوري. ومن لم ير غيره ربما حكم على التجلي بذلك مطلقا من غير تقييد. والذي ذاق الأمرين فرَّق ولابد. بلغني أن الشيخ المسن شهاب الدين السهروردي ابن اخي ابي النجيب أنه يقول بالجمع بين الشهود والكلام فعلمت مقامه وذوقه عند ذلك؛ فما أدري هل ارتقى بعد ذلك أم لا. وعلمنا أنه في مقام التخيل وهو المقام العام الساري في العموم، وأما الخصوص فيعلمونه ويزيدون بأمر ما هو ذوق العامة». (ف: ٢١١/٤).

[←91]

القائلون بمنع «القياس» هم «الظاهرية» اتباع «ابن حزم»، الذي يري أن القياس قد يصل إلى تحريم شيء لم يحرمه الله تعالي بل سكت الشرع عنه. ويري أن ما سكت الشرع عنه بجب أن يظل في دائرة «المباح» ويبدو أن ابن عربي من أتباع المذهب الظاهري علي الأقل في منع القياس، لكنه لا يصل إلي حد تحريمه كما يذهب ابن حزم. تسامح ابن عربي مع المخالفين صفة لافتة وسنري في تحليله لمفهوم القياس تسامحه واضحا.

[←92]

هنا لا يحاول ابن عربي فقط الدفاع عن الشافعي، الذي استحق بجداره لقب «ناصر السنة «لأنها منحها بعدا إلهيا بوصفها وحيا إلهيا، وإن كان على خلاف القرآن وحيا غير لفظي، بل ينزع إلى ضمه إلى قائمة «الأوتاد» فيضيف في مكان النقط في النص اعلاه: «روينا عن بعض الصالحين أنه لقي الخضر فقال له: ما تقول في الشافعي؟ قال (=الخضر) هو من الأوتاد. قال (=السائل) ما تقول في «احمد بن حنبل» قال (= الخضر) رجل صديق. قال (= السائل) ما تقول في بشر «الحافي؟ قال (= الخضر): ما ترك بعده مثله. فهذه شهادة الخضر في الشافعي

[←93]

قضية «طلاق المكره» من القضايا الشرعية التي كان لها مغزى سياسي عند الفقهاء الأوائل، فيقال إن الإمام «مالك بن أنس» حين أفتي بعدم جواز وقوع «الطلاق» بالإكراه، كان ذلك الحكم في جوهره يعني إعطاء مبرر شرعي للتنصل من بيعة خلفاء بني أمية - وبالتالي جواز الثورة ضد سلطتهم- لأن البيعة وقعت تحت التهديد والإكراه. ومن الواضح أن «أبا يوسف» تلميذ الإمام «ابي حنيفة» هو الذي خرق الإجماع وأباح طلاق المكره في عصر الخليفة العباسي هارون الرشيد.

[←94]

لعله كان في ضمير الشيخ أن يكتب كتابا علي غرار كتاب ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، ولكن من منظور الصوفي الباحث عن الدلالات والمعاني الروحية.